

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA  
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS  
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA  
MESTRADO EM FILOSOFIA**

**A JUSTIÇA E OS LIMITES DO ESTADO:  
UMA DISCUSSÃO A PARTIR DE RAWLS E NOZICK**

**LAERZIO LOPES SCANDELARI**

**Florianópolis  
2019**



Laerzio Lopes Scandelari

A JUSTIÇA E OS LIMITES DO ESTADO:  
UMA DISCUSSÃO A PARTIR DE RAWLS E NOZICK

Dissertação submetida ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Santa Catarina para a obtenção do Grau de mestre em Filosofia, sob orientação do Prof. Dr. Delamar José Volpato Dutra.

Florianópolis  
2019

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor,  
através do Programa de Geração Automática da Biblioteca Universitária da UFSC.

Scandelari, Laerzio Lopes

A justiça e os limites do estado : Uma discussão  
a partir de Rawls e Nozick / Laerzio Lopes  
Scandelari ; orientador, Prof. Dr. Delamar José  
Volpato Dutra, 2019.

132 p.

Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de  
Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências  
Humanas, Programa de Pós-Graduação em Filosofia,  
Florianópolis, 2019.

Inclui referências.

1. Filosofia. 2. Justiça distributiva, . 3.  
princípios de justiça. 4. direitos individuais. 5.  
liberalismo e libertarianismo. I. Dutra, Prof. Dr.  
Delamar José Volpato . II. Universidade Federal de  
Santa Catarina. Programa de Pós-Graduação em  
Filosofia. III. Título.

Laerzio Lopes Scandelari

**“A JUSTIÇA E OS LIMITES DO ESTADO:  
UMA DISCUSSÃO A PARTIR DE RAWLS E NOZICK”**

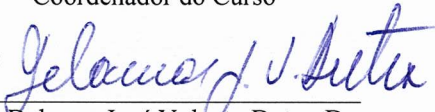
Esta dissertação foi julgada adequada para obtenção do Título de “Mestre em Filosofia”, e aprovada em sua forma final pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia.

Florianópolis, 07 de março de 2019.



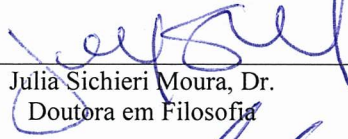
Prof. Roberto Wu, Dr.  
Coordenador do Curso

**Banca Examinadora:**

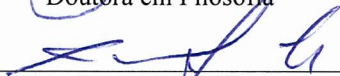


Prof. Delamar José Volpato Dutra, Dr.  
Orientador

Universidade Federal de Santa Catarina



Julia Sichiari Moura, Dr.  
Doutora em Filosofia



Prof.ª Andrea Luísa Bucchile Faggion, Dr.ª  
(com participação por videoconferência)

Universidade Estadual de Londrina

**Prof. Dr. Roberto Wu**

Coordenador do Programa de Pós-Graduação  
em Filosofia/CFH-UFSC  
Portaria nº 1344/2016/GR



A Justiça é a virtude primeira das instituições sociais, assim como a verdade o é dos sistemas de pensamento. Por mais elegante e econômica que seja, deve-se rejeitar ou retificar a teoria que não seja verdadeira; da mesma maneira que as leis e as instituições, por mais eficientes e bem organizadas que sejam, devem ser reformuladas ou abolidas se forem injustas.

JOHN RAWLS





## AGRADECIMENTOS

O que se desenvolve ao longo das humildes páginas desta dissertação não teria sido realizado sem a inestimável ajuda e os preciosos contributos de muitos que, a troco de nada, fizeram por nos dar essa oportunidade.

Devemos, por isso, um especial agradecimento a CAPES pelas bolsas de estudos e a Universidade Federal de Santa Catarina que através do seu corpo docente e técnico administrativo, em especial do CFH - Departamento de Filosofia que possibilitou nossa formação.

Refletindo sobre esse trabalho, entretanto, nada se compara ao estímulo e ao apoio que recebi do meu prezado orientador, Prof. Dr. Delamar José Volpato Dutra, pelas valiosas aulas, sugestões de leituras e por compreender as minhas limitações. Sem dúvida, dele obtive um grande exemplo, que ultrapassou, em muito, qualquer menção que possa ser feita, nesse momento. Quero aqui, expressar minha mais profunda admiração pela coerência e objetividade com que sempre conduziu seu trabalho. Mas, principalmente, desejo agradecer o respeito e a confiança que sempre demonstrou ter por mim. Essa silenciosa colaboração, talvez tenha sido o seu mais precioso legado.

Um agradecimento especial é também devido ao Prof. Dr. Denilson Luis Werle, por suas aulas e que, sem hesitar, despendeu do seu precioso tempo para comentar muitas das nossas dúvidas sobre John Rawls. De fato, nos forneceu motivações essenciais para continuarmos essa dissertação.

Não posso esquecer os meus devidos agradecimentos a Professora Dra. Milene Consenso Tonetto, que para além de suas aulas, acenou com o benfazejo debate sobre direitos humanos. De fato, seu livro Direitos Humanos em Kant e Habermas ficou como um exemplo ímpar de como devemos trabalhar.

Agradeço ao amigo, filósofo e violonista, Dr. Rafael Alberto Silvério D’Versa por incentivar-me seguir a vida acadêmica. Por ter me orientado que há caminhos certos – não necessariamente do positivismo lógico - para o enriquecimento da alma.

Aos queridos amigos Dr. Mario Machado Filho, Tadeu Cezar Cardoso, Jean Melo, Marcelo Tanaka e Dona Nivalda Pereira da Silva, agradeço o apoio e a amizade que cada um deles, de seu modo, me ofereceu durante estes anos na UFSC.

E, finalmente, o amigo, irmão e compadre Luiz Henrique Fernandes, aquele a quem mais desejo agradecer. Foi ele e sua família que compartilharam comigo todas as (muitas) horas difíceis da minha vida e

os quais também vibraram nas alegrias que, sei muito bem, foram poucas, pois o meu trabalho muito nos roubou. Os valores morais que com eles aprendi, desde a minha tenra idade, me trouxeram até a essa dissertação.

Aos meus Pais e ao meu filho Yanai Shion



## RESUMO

Inicialmente consideramos que todos os indivíduos são iguais e dotados de certos direitos, e que entre estes estão a vida, a liberdade e a busca pela felicidade. Segue-se que para assegurar esses direitos os governos são instituídos entre os homens, gerando seus justos poderes do consentimento dos próprios governados. Contudo, os direitos que cada indivíduo nasce com ele, e que são inalienáveis, sempre estão sendo alvos de inúmeras questões. Dentre tantos problemas tratados pela filosofia política, nos limitamos à reflexão sobre a justiça e os limites do Estado. Elencamos os filósofos John Rawls e Robert Nozick, justamente porque trataram deste tema de forma pormenorizada e, sobretudo por terem distintas concepções de Estado. Confrontando os argumentos de ambos, em relação à justiça distributiva, ficou claro que Rawls entende ser legítimo que o Estado interfira na distribuição da riqueza e dos bens sociais, na medida em que respeite os princípios de justiça, o que para Nozick, não é legítimo, pois tal interferência consistiria na violação dos direitos individuais dos cidadãos.

Aproximamo-nos, para efeito inicial deste trabalho, que a crítica de Nozick incide especialmente no princípio da diferença, dizendo que a teoria de Rawls é um exemplo de concepção padronizada da justiça e que numa sociedade onde a riqueza e a propriedade estão distribuídas em conformidade com este princípio, nunca seria estável. Por outra via de aproximação, identificamos que a concepção de mercado livre de Nozick, depois de várias gerações, deixaria um grande fosso entre ricos e pobres. Ambos os autores possuem teorias extremamente refinadas, mas sem dúvida, dadas as nossas intuições sobre liberdade e igualdade, ainda temos muito para avançar em nossos estudos no tocante a identificarmos o que é uma sociedade justa frente aos limites da interferência do Estado.

**Palavras-chave:** Justiça distributiva, princípios de justiça, direitos individuais, liberalismo e libertarianismo.



## ABSTRACT

At first we consider that all individuals are equal and endowed with certain rights, and that among these are life, freedom and the pursuit of happiness. It follows that to secure these rights governments are instituted among men, generating their just powers from the consent of the governed themselves. However, the rights that each individual is born with and that are inalienable are always being the subject of many questions. Among so many problems treated by political philosophy, we limit ourselves to the reflection on the limits of the State in the distribution of wealth and social goods in a just society.

We named the philosophers John Rawls and Robert Nozick, precisely because they dealt with this subject in detail and, above all, because they had different conceptions of the State. Confronting their arguments with regard to distributive justice, it became clear that Rawls understands that it is legitimate for the state to interfere in the distribution of wealth and social goods, insofar as it respects the principles of justice, which for Nozick is not legitimate, Since such interference would consist in the violation of the individual rights of citizens.

For the initial effect of this work, we have come to the conclusion that Nozick's criticism focuses especially on the principle of difference, saying that Rawls's theory is an example of a standardized conception of justice and that in a society where wealth and property are distributed accordingly With this principle, would never be stable. By another approach, we identified that Nozick's free-market conception, after several generations, would leave a large gap between rich and poor. Both authors have extremely refined theories, but without doubt, given our intuitions about freedom and equality, we still have much to advance in our studies in identifying the limits of state interference.

**Keywords:** Distributive justice, principles of justice, individual rights, liberalism and libertarianism.





## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b> .....	<b>19</b>
<b>1. UMA TEORIA LIBERAL</b> .....	<b>25</b>
1.1 A VONTADE GERAL .....	26
1.2 JUSTIÇA COMO EQUIDADE .....	29
1.2 PRESSUPOSTOS RAWLSIANOS .....	31
<b>1.2.1 Escassez moderada de recursos</b> .....	<b>34</b>
<b>1.2.2 Pluralismo</b> .....	<b>35</b>
<b>1.2.3 Racional e Razoável</b> .....	<b>37</b>
1.3 ELEMENTOS FUNDAMENTAIS DE <i>UMA TEORIA DA JUSTIÇA</i> .....	39
<b>1.3.1 Estrutura básica da sociedade</b> .....	<b>39</b>
<b>1.3.2 Posição original</b> .....	<b>42</b>
<b>1.3.3 Princípios de justiça</b> .....	<b>48</b>
<b>1.3.4 Princípio da diferença</b> .....	<b>51</b>
<b>2. UMA TEORIA LIBERTÁRIA</b> .....	<b>55</b>
2.1 VONTADE INDIVIDUAL .....	56
2.2 JUSTIÇAS LIBERTÁRIAS .....	62
2.3 PRESSUPOSTOS NOZICKIANOS .....	66
<b>2.3.1 Estado de natureza</b> .....	<b>66</b>
<b>2.3.2 Estado mínimo</b> .....	<b>69</b>
<b>2.3.3 Política social libertaria</b> .....	<b>73</b>
2.4 ELEMENTOS FUNDAMENTAIS DE UMA TEORIA LIBERTARIA .....	78
<b>2.4.1 Titularidade</b> .....	<b>78</b>
<b>2.4.2 Direitos Libertários</b> .....	<b>85</b>
<b>2.4.3 Restrições Indiretas</b> .....	<b>87</b>
<b>2.4.4 Utopia</b> .....	<b>88</b>
<b>3. LIBERAIS E LIBERTÁRIOS- APROXIMAÇÕES</b> .....	<b>91</b>
3.1 DA LIBERDADE E IGUALDADE.....	91
3.2 DO PRINCÍPIO DA DIFERENÇA .....	96
3.3 DA CONCEPÇÃO DO DIREITO .....	97

3.4 DO DEVER DEONTOLÓGICO .....	100
3.5 DA PROPRIEDADE .....	102
3.6 DAS CONCEPÇÕES ESTRUTURAIS E PADRONIZADAS .....	103
3.7 DO FATO HISTÓRICO DA AQUISIÇÃO .....	105
3.8 DOS TALENTOS NATURAIS .....	108
3.9 DA LIBERDADE NATURAL, IGUALDADE LIBERAL E IGUALDADE DEMOCRÁTICA.....	112
<b>4. CONSIDERAÇÕES FINAIS .....</b>	<b>119</b>
<b>BIBLIOGRAFIA.....</b>	<b>121</b>

## INTRODUÇÃO

A navegabilidade das nossas reflexões, sob o escopo da filosofia política, serve-se inicialmente de duas questões apresentadas por Jonathan Wolff (1996, p.11): “ [...] <<Quem fica com o que?>> e <<Quem disse?>>.” Poderíamos dar um tom normativo a estas questões formulando as assim: <<quem deverá ficar com o que?>> e <<quem deverá dizer?>>.

Sim, a filosofia política não se resume meramente nesses dois problemas, mas tais perguntas nos deram o método para atingirmos o objeto do nosso trabalho: a justiça e os limites do Estado e a partir deste vislumbrarmos quais os problemas que se seguem em aberto. Então, a justiça e o limite do Estado são a matéria em causa, que por sua vez nos permitirá, caso tenhamos sucesso, entender o quão presente ou ausente o Estado deveria constar em nossas vidas. Nossas motivações estão no bojo de discussões acerca de temas difíceis e que, no mais das vezes, os entendemos como irreconciliáveis: *igualdade e liberdade*. Tais temas são extremamente complexos, mas nos levam à centralidade do problema da distribuição de liberdades, riquezas e bens sociais que por sua vez é diretamente vinculado ao objeto dessa dissertação: a justiça e os limites do Estado.

Dito isto, podemos avançar identificando que a distribuição dos bens matérias, direitos e as liberdades são demandas da nossa primeira pergunta: quem deverá ficar com o que? Quais as justificativas para essas decisões sobre a posse de riquezas? Quais liberdades e direitos que podem ter as pessoas? Conseqüentemente, a segunda pergunta – Quem deverá dizer? - demanda por outro tipo de bem: o poder político. O poder para fazer leis e a autoridade para usar a força se traduz na ação do governo e de seu aparelho repressor, bem como nas decisões dos tribunais e de outras instituições políticas. Quer queiramos ou não, somos obrigados a obedecer e, caso não o façamos, podemos ser julgados e penalizados. Desta forma, mesmo as pessoas adultas, livres, iguais e autônomas estão sujeitas às leis dos políticos, às sentenças dos juízes e à autoridade das forças policiais.

Segue-se que nossas vidas estão largamente condicionadas e controladas por decisões de pessoas que muitas vezes nem sequer conhecemos. Diante disso, cabem-nos perguntas do tipo: isso é aceitável? Por que as coisas terão de ser assim? Isso é justo? É possível controlar esse poder que interfere em nossas vidas? Mal iniciamos nossa reflexão sobre essas questões, e ficamos embebecidos do desejo de compreender algumas razões, a favor ou contra, dos limites que nos são dados para

possuir riquezas, os limites justificados à nossa liberdade, e de forma mais periférica, dos limites que tangem a relação poder e a fruição de riqueza. Nossas ações são controladas, vigiadas, dirigidas, espiadas por criaturas que, a despeito dessas ações serem uma condição necessária, muitas vezes, não têm massa crítica ou, tampouco, a virtude para tal.

Sim, o poder político, por si só, nos incita a curiosidade. Mas quais são os limites da interferência do Estado? Parece-nos estranho que alguém nos diga o que fazer, e pior ainda que ela possa nos punir. Contudo, podemos adotar outra perspectiva e mirar igualmente a forma como os outros poderão nos afetar – como poderão tornar nossa existência desagradável – sem a lei e a ameaça de punição. Realizando uma reflexão pormenorizada, talvez haja, afinal, algo de bom e justificável a favor da existência do poder político.

Todavia, sempre temos conosco uma noção do que é justo ou injusto, e ordinariamente queremos viver numa sociedade justa. Quem de nós não conhece uma sociedade em que a grande maioria é muito pobre, mas que existe um pequeno grupo de pessoas extremamente ricas. Será que uma sociedade assim pode ser justa? Por quê? Na contrapartida, poderíamos imaginar também uma sociedade em que todas as pessoas usufruam da mesma riqueza. Uma sociedade como esta será livremente justa? Por quê?

Dito isto, podemos identificar-nos com a exigência anarquista da autonomia individual de um lado e por outro com a defesa do poder do estado autoritário. Mas qual é o limite? É possível sermos prudentes, sem perder de vista a justiça, ao definirmos o tamanho do Estado? A partir de tais e tais questões, assumimos o papel da filosofia política no sentido de ensejar o equilíbrio correto entre autonomia e a autoridade ou, em outras palavras, ensejar a distribuição adequada de bens, direitos, liberdades e do poder.

Em tempo, permita-nos esclarecer, antes que no decorrer deste trabalho venhamos a produzir algum mal-entendido, que partimos da perspectiva da filosofia política como uma disciplina normativa, carregando consigo o significado de tentar estabelecer normas ou padrões ideais. Á isso, soma-se a diferença entre os estudos normativos e descritivos, ou seja, estes procuram descobrir como as coisas são e aqueles

como as coisas devem ser: o que seria certo, o que é justo ou moralmente correto.<sup>1</sup>

Em princípio a sociedade deveria ter como um dos seus pilares fundamentais a justiça social, para uns ela asseguraria liberdade e direitos, para outros significaria a distribuição de riquezas ou ainda para alguns seria ter condições básicas para o desenvolvimento individual. Será que existe um consenso sobre o que é justiça? A resposta a essa pergunta seria capaz de nos apresentar os limites da interferência do Estado? Há uma definição possível para o conceito de justiça? Há uma definição que se pode buscar como consensual na sociedade?

A partir de uma noção mais geral, desde já podemos afirmar que não há uma resposta nas sociedades que seja consensual sobre o conceito de justiça. O que por si só, já traz um problema de início para discussão. Se nós não temos uma definição do que é justo, com que legitimidade o estado interfere na vida de cada um? Com que legitimidade o Estado cobra impostos, distribui rendas, implanta programas, cria estruturas? Ou seja, se nós temos uma definição frágil do que é a justiça e do que pode legitimar a interferência de todos na liberdade de cada um, logo isso que, em outros lugares, nós chamamos de interferência do contrato político na liberdade das pessoas é alvo de muitas controvérsias.

Aqui, já se apresenta a idéia do que nós podemos problematizar, isso vai fundamentar uma série de visões e esforços da filosofia política que nos dará o pano de fundo para buscarmos possíveis respostas, definitivas ou não, deixando ou produzindo mais questões em aberto em razão do objeto desta dissertação: justiça e os limites do Estado.

A despeito das nossas intenções em relação a vida pública, podemos afirmar o quão é delicada a construção de uma teoria da justiça, sobretudo na contemporaneidade, capaz de conjugar os principais valores morais que são a *liberdade* e a *igualdade*. Elaborar uma teoria que seja cuidadosa com o valor da *liberdade* como sendo um valor supremo da vida humana e o valor da *igualdade* como valor fundamental na convivência dos membros de uma comunidade política é um desafio enorme. Perguntarmos como seria uma sociedade justa, é exatamente apontar para os limites da interferência do estado e adentrar no incomensurável desafio da filosofia política. Este desafio é exatamente tentar responder a esta pergunta que é aparentemente simples,

---

<sup>1</sup>Concordamos que tal distinção não seja tão líquida, mas permite direcionar nossas reflexões para como as coisas devem ser. Ver as distinções realizadas por Norberto Bobbio (2000); Themistocles Brandão Cavalcanti (1969); Jonathan Wolff (1969).

aparentemente trivial, mas é uma pergunta extremamente complexa e difícil de ser respondida, em especial, como veremos a seguir, não é simples dar uma resposta unívoca a ela.

Em razão de tudo isso, na busca de perquirir de forma mais profunda o conhecimento sobre as questões em destaque, observando sempre o seu cunho político e ético, desenvolvemos a presente dissertação. Nesta esteira de raciocínio, dividimos o estudo em quatro capítulos:

No primeiro capítulo, apresentamos, visando à questão central dessa dissertação, uma teoria liberal. Elencamos *Uma Teoria da Justiça* de John Rawls, da qual, nos traços mais gerais, dividimos em pressupostos rawlsianos (Escassez moderada de recursos, Pluralismo e Racional/Razoável) e alguns – não todos - elementos fundamentais da sua teoria (*Estrutura básica da sociedade, Posição original, Princípios de Justiça e Princípio da diferença*). A nossa intenção foi, em conformidade com a idéia de Jean-Jacques Rousseau de *vontade geral*, apresentar que Rawls, em certa medida, aposta nesta razão de *que é preciso ter uma vontade coletiva*, construir uma idéia de justiça e, digamos assim, ter um padrão de resultados. No segundo capítulo, então, discutimos como Robert Nozick constrói sua teoria libertária denominada *Anarquia, Estado e Utopia*. Intuímos manter a mesma metodologia do capítulo anterior – salvaguardando, obviamente, suas diferenças – dividindo a também em pressupostos libertários (*Estado de natureza, Estado mínimo, Política social libertária*) e também alguns – não todos – elementos fundamentais da sua teoria (*Titularidade, Direitos Libertários, Restrições Indiretas e Utopia*). Mantendo-nos na esteira do capítulo anterior, desta vez, em conformidade com a idéia de Friedrich Hayek, apresentamos que Nozick discorda dessa idéia de *vontade coletiva*, entendendo a como indesejável, sobretudo em relação aos direitos individuais. Para Nozick, assim como para Hayek, o mercado – não somente no sentido econômico, mas, no geral, no sentido dos costumes – é o melhor caminho para termos uma sociedade justa.

Finalmente, no terceiro capítulo, temos uma massa teórica – parcial, é importante dizer – de ambas as teorias (Liberal e Libertária) onde pudemos realizar algumas aproximações assaz interessantes e importantes que resultaram, no mais das vezes, em questões em aberto. Disso não se segue um esvaziamento de possibilidades, ao contrário, levaram nossos olhares para as sutilezas do pensamento político liberal, gerando, de tal sorte, motivações para, no futuro, aprofundarmos em questões específicas. Concluímos ao longo dessa dissertação que a argumentação de ambos os autores recai sobre um referencial a partir do

qual julgam os termos de um acordo razoável sobre princípios de justiça. Logo, abre uma agenda de pesquisa importante para a discussão sobre liberdade, igualdade e justiça que pode nos ajudar a fortalecer os princípios democráticos, mormente o da tolerância entre indivíduos, grupos e nações.





## 1. UMA TEORIA LIBERAL

John Rawls,<sup>2</sup> a partir de *Uma Teoria da Justiça* (1971), apresenta-nos uma resposta ímpar entre os principais teóricos da democracia liberal. Tal qual boa parte da tradição liberal igualitarista, tradição da justiça social, ele considera que uma ordem econômica de mercado, de ampla liberdade humana, de interações voluntárias, não apenas no plano econômico, mas em diferentes planos, é um tipo de ordem muito suscetível a influência de fatores que são moralmente arbitrários. Rawls confia que muito daquilo que nós somos, do que nós conseguimos em uma ordem aberta de mercado, incorremos no risco de fatores que são moralmente arbitrários e, os fatores moralmente arbitrários se misturam com nossas decisões, ou seja, com os fatores que não são moralmente arbitrários e que dependem das nossas deliberações. Tudo isso se mistura, essa dúvida sobre a autenticidade, a propriedade, a legitimidade dos resultados que nós obtemos quando intuímos viver em uma sociedade justa. Sem contar o potencial que isso tem de gerar ressentimento,<sup>3</sup> de gerar mal estar na sociedade; tudo isso embasa a preocupação rawlsiana em relação à justiça.

Rawls considera que tudo isso é natural, é natural que as pessoas tenham eventualmente mais ou menos sorte, mais ou menos caráter, nasçam em famílias bem aquinhoadas ou mal aquinhoadas, enfim, tudo isso é natural. O que ele não considera natural é que, em especial, as instituições sejam organizadas a partir dessa aleatoriedade. Ou seja, que nós possamos consagrar constitucionalmente algo que é produto, em grande medida, da loteria natural.

Rawls vai apostar na idéia de que é preciso ter uma *vontade coletiva*<sup>4</sup>, construir uma idéia de justiça e criar, digamos assim, um padrão

---

<sup>2</sup>“John Bordley Rawls - chamado pelos íntimos de Jack – nasceu em 21 de fevereiro de 1921 em Baltimore, no Estado de Maryland, na região nordeste dos Estados Unidos. [...] O interesse de Rawls por questões sociais começa devido ao envolvimento da sua mãe com o movimento feminista e com a constatação de que a grande população negra de Baltimore vivia em condições muito diferentes da população branca. Além disso, Rawls também teve contato com os brancos pobres da região de Maine, onde a família costuma passar as férias.”

Disponível em: <https://grupoeticaejustica.wordpress.com/textos/uma-breve-biografia-de-john-rawls/>. Consultado em maio de 2017.

<sup>3</sup>Rawls afirma: “A desconfiança e o ressentimento corroem os vínculos da civilidade, e a suspeita e a hostilidade tentam as pessoas a agir de maneira que evitariam em outras circunstâncias.” (RAWLS, 2002, p.7).

<sup>4</sup>Trataremos o conceito de *vontade geral* no § 1.1 dessa dissertação.

de resultados. Não deixar isso simplesmente solto para operação de uma ordem de mercado, aberto e imprevisível, o qual apenas garante liberdades e debruça-se na crença que tal liberdade humana levará a aprendizagem e desenvolvimento dos indivíduos de uma sociedade. Pensando assim, Rawls vai formular os seus princípios de justiça, ou seja, uma concepção de justiça com essa propriedade de *vontade coletiva* capaz de gerar um padrão. Rawls entende que é preciso construir um tipo de visão de justiça e para ele é legítimo que a partir dessa concepção de justiça haja interferência na vida das pessoas. Rawls não era propriamente um socialista, mas defendia a idéia de que uma sociedade pudesse eventualmente deliberar por uma forte intervenção na liberdade econômica. De alguma maneira, Rawls compactua com essa dissociação muito característica no pensamento político contemporâneo, que dissocia liberdades no sentido geral de liberdades econômicas.

Não obstante, Rawls aceita a idéia que uma *vontade coletiva* pode impor certo padrão de justiça e deste se seguiria a imposição de um padrão distributivo. Um padrão que define e invade a esfera das liberdades individuais com vistas a produzir certo resultado distributivo na sociedade, que é considerado, por ele, como um padrão justo. Sendo assim, ele tem o ônus de explicar como que ele vai produzir esse padrão de justiça, como ele vai produzir essa *concepção de justiça* que possa servir a todos e possa ser adotada por todos.

### 1.1 A VONTADE GERAL

Aqui, para efeito didático, nos deteremos mais um tempo sobre o conceito de *vontade geral* visando elucidar a crença rawlsiana em uma concepção de justiça com essa propriedade de vontade coletiva. No mundo moderno temos, algumas idéias sobre a justiça, e que de alguma maneira dialogam umas com as outras, mas também que de alguma maneira são rivais. Assim sendo, entendemos ser importante fazer um breve retorno histórico para, então, buscar idéias, que foram fios condutores, no mundo moderno: a idéia de justiça e qual é a premissa fundamental para que possamos pensar o conceito do que é justo. Ora, cada um de nós tem uma vida para viver, cada um de nós tem seus desejos, suas idéias, sua história pessoal, então, a pergunta que está é causa é: por que todos nós devemos compartilhar uma mesma idéia de justiça?

Poderíamos pensar que seria melhor nós estabelecermos simplesmente que o melhor conceito de justiça é aquele que permita com que cada um de nós faça suas melhores escolhas e que todos nós possamos interagir de maneira voluntária e produzirmos os melhores resultados com

base em nossos melhores sistemas de preferências, nossas idéias, nossas capacidades. O que seria melhor? As nossas decisões livremente tomadas, sem interferências externas ou nós podermos chegar a um acordo maior sobre o que é a justiça e a partir deste permitirmos uma intervenção maior de todos na vida de cada um?

Com o sentido de uma rápida provocação, propomos voltar a um intelectual, um teórico político, escritor, moderno, o qual nós voltamos o nosso olhar para pensar o tema da justiça, o filósofo Jean-Jacques Rousseau (1712-1778). Rousseau foi um grande inspirador da revolução francesa. Rousseau, talvez tenha sido o teórico que melhor sistematizou uma das idéias que, na nossa interpretação, serve como um dos pressupostos para se pensar a idéia de justiça: o conceito de *vontade geral*. Este conceito, Rousseau formulou no contrato social e que até hoje é muito disputado na filosofia política. Afinal de contas o que este conceito representa?<sup>5</sup> O filósofo pressupôs e apresentou essa idéia de que era possível que se constituísse, em meio às profundas diferenças entre as pessoas, em meio às desigualdades entre os indivíduos de uma sociedade, em meio à vida particular de cada um, enfim, em uma grande sociedade onde as pessoas não se conhecem eventualmente, esta idéia que ele chamou de *vontade geral*, uma vontade coletiva. Há muitas interpretações do que isso significa, mas na visão de Rousseau, a vontade geral era uma vontade que poderia sintetizar algo em comum entre todos nós<sup>6</sup>, ou seja, poderia sintetizar uma espécie de verdade sobre o sentido da justiça.

A *vontade geral* não é simplesmente o fruto de uma deliberação. Rousseau, neste aspecto, era muito cuidadoso, provavelmente para as

---

<sup>5</sup> A “vontade geral” é algo intrínseco à soberania popular e legítima os compromissos civis, por outro lado a vontade de todos diz respeito ao interesse privado, e é o somatório das vontades particulares. “Há comumente muita diferença entre a vontade de todos e a vontade geral. Esta se prende somente ao interesse comum; a outra, ao interesse privado e não passa de uma soma das vontades particulares.” (ROUSSEAU, 1978, p. 46-47). Conforme o autor: Se separar-se, pois, do pacto social aquilo que não pertence à sua essência, ver-se-á que ele se reduz aos seguintes termos: ‘Cada um de nós põe em comum sua pessoa e todo o seu poder sob a direção suprema da vontade geral, e recebemos, enquanto corpo, cada membro como parte indivisível do todo’ (ROUSSEAU, 1978, p.33).

<sup>6</sup>Conforme o autor: “Se separar-se, pois, do pacto social aquilo que não pertence à sua essência, ver-se-á que ele se reduz aos seguintes termos: ‘Cada um de nós põe em comum sua pessoa e todo o seu poder sob a direção suprema da vontade geral, e recebemos, enquanto corpo, cada membro como parte indivisível do todo’” (ROUSSEAU, 1978, p.33).

decisões rousseauianas, se os temas são mais delicados, se são mais profundos, então, para deliberar sobre estes temas não podemos prescindir de um consenso mais amplo. A idéia de que quando nós tomamos razões muito delicadas, que atingem mais, que são mais profundas e de um alcance maior, então, nós precisamos produzir um grau de consenso maior na sociedade.

Todavia, o fato é que para Rousseau a idéia de *vontade geral* não é simplesmente o fato da votação majoritária. A votação majoritária adquire o *status* de instrumento da *vontade geral*. Em outras palavras, quando se vota um tema, para Rousseau, não é no sentido da democracia competitiva contemporânea onde cada um vota a partir do seu interesse, e aquele que consegue uma maioria, uma maioria muitas vezes tênue, será quem vai dizer qual é o interesse coletivo. Podemos inferir que, ao elencar a *vontade geral* rousseauiana, ao contrário, é perguntado a cada cidadão, e pensando a partir de uma perspectiva universal da *vontade geral*, o que constitui a vontade coletiva e geral.<sup>7</sup> Nesse sentido, é um processo de descoberta, ele considerava a *vontade geral* epistemologicamente. Tal é o fato que a entendia assim, que no caso daqueles que eventualmente eram minoritários, não o eram pelo fato que divergiam ou mantinham suas posições, ao contrário, aqueles que eram eventualmente minoritários passavam a incorporar como sua a *vontade geral*. Tais minorias incorporavam a *vontade geral* porque provavelmente se enganaram, eventualmente eles cometeram um equívoco na interpretação disto que venha a ser a *vontade geral*.

O que nos chama a atenção nessa teoria, e nós a elencamos para começarmos a falar de justiça, é que há uma idéia central, de que é possível sim que haja isto, ou seja, uma vontade coletiva que subordina, em grande medida, as vontades individuais. A idéia de *vontade geral* em Rousseau é uma idéia que tem sentido absoluto: ela pode, quando assim julgar necessário, quando assim julgar apropriado, invadir o espaço da liberdade individual. O indivíduo faz parte da definição da *vontade geral*, e para Rousseau era improvável, que sendo constituída da vontade de cada um, que a *vontade geral* se voltasse contra os indivíduos de maneira injusta e inapropriada.

Então, a razão central e que nos interessa muito nesse tema é guardar apenas uma noção fundamental do conceito de *vontade geral*, a

---

<sup>7</sup>Rousseau defende de forma fundamentada e radical a democracia direta: “A soberania não pode ser representada pela mesma razão por que não pode ser alienada, consiste essencialmente na vontade geral e a vontade absoluta não se representa.” (ROSSEAU, 1978, p.106-109).

idéia de que é possível uma vontade coletiva que defina o conceito de justiça no sentido amplo e que esse conceito de justiça possa ser soberano, possa invadir a liberdade de cada um de nós. Esta razão está em questão na obra do Rousseau, esse elemento da idéia de que é possível uma vontade coletiva, é possível uma vontade de todos, não apenas vontades individuais de cada um, mas que define uma possibilidade originária na filosofia política moderna, uma idéia de justiça. Não obstante, é uma idéia que, até certo ponto, carrega em si alguns perigos. Muito embora, seja uma idéia sedutora, é uma razão que, talvez, inspira um elemento hereditário humano, o pensamento de que somos uma grande comunidade, a idéia que nós possamos votar a limitação da nossa própria liberdade, que nós devemos algo aos outros. A idéia de que há um desígnio humano que possa ser construído por uma vontade na história. Enfim, todas essas idéias, de alguma maneira, repousam nesse conceito originário de Rousseau da *vontade geral*.

O pensamento de que há uma espécie de vontade do corpo coletivo da sociedade, como se a sociedade comesse a ter atributos humanos, uma vontade<sup>8</sup> vai ao encontro do pensamento de John Rawls, mas será pontualmente, como veremos no § 1.2 desta dissertação, recusada pelo filósofo austríaco, nascido em 1899, Friedrich August von Hayek e depois, de forma enfática, pelo filósofo americano, nascido em 1938, Robert Nozick.

## 1.2 JUSTIÇA COMO EQUIDADE

Como uma das respostas possíveis a pergunta central desta dissertação, utilizamos da dedicação exclusiva e integral de John Rawls que se destinou a elaboração de *Uma Teoria da Justiça*. Sua teoria faz um esforço enorme no sentido de conciliar na modernidade dois valores morais que, no mais das vezes, são vistos como conflitantes, ou seja, valores com uma expressiva dificuldade de serem conjugados: a *liberdade* e a *igualdade*. O pensamento de Rawls, expressivamente de caráter

---

<sup>8</sup>Essa vontade se traduz, conforme Rousseau, em: “O corpo político é, pois, também um ser moral que possui uma vontade; essa vontade geral, que tende sempre à conservação e ao bem-estar do todo e de cada parte, e que constitui a fonte das leis, é para todos os membros do Estado, em relação a si próprios e a ele, a regra do justo e do injusto” (ROUSSEAU, 1958, p.288).

normativo, constitui em grande parte uma reação ao utilitarismo clássico.<sup>9</sup> Supor que todos os nossos juízos de valor e aqueles de natureza política, podem ser reduzidos a, ou atribuímos significados a, por referência unívoca a utilidade, distância, em muito, de questões normativas que envolvem julgamentos de valor sobre o que é uma sociedade justa.

O pensamento rawlsiano, no melhor formato possível, vai romper com as reflexões reducionistas que buscaram ou buscam uma entidade única, a felicidade ou a utilidade, à qual os valores e fins últimos da nossa existência possam ser pautados e calculados objetivamente. Tais questões são recorrentes em razão de envolverem configurações distintas de valores, elas não são suscetíveis de uma análise do ponto de vista empírico ou lógico<sup>10</sup>.

Com base nas teorias utilitaristas, se uma ação maximiza a felicidade, não importa se a felicidade é distribuída de maneira igual ou desigual. Muito embora o utilitarismo, na prática, prefira uma distribuição mais igualitária, os grandes desníveis entre ricos e pobres parecem em

---

<sup>9</sup>Bentham é considerado o fundador e o principal representante do utilitarismo, dando a este um cunho “radical” ao formular como primeira lei da ética o chamado princípio de interesse. Segundo esse princípio, o homem serege sempre por seus próprios interesses, os quais se manifestam na busca do prazer e na evitação da dor (os “dois mestres soberanos” que a Natureza impôs ao ser humano). Por isso, o princípio do interesse é equivalente a um princípio da felicidade. (FERRATER, Mora J. Dicionário de Filosofia. v. I. São Paulo: Edições Loyola, 2000.p. 290).

<sup>10</sup>Há de se considerar que em razão da filosofia analítica e seus desdobramentos na tradição do positivismo lógico, os quais tinham tomado conta do cenário acadêmico das sociedades americanas e inglesas, que o horizonte permitido pela filosofia política, pela moral, ou até mesmo pela estética tinha sido muito reduzido. Uma das heranças do positivismo lógico, e não cabe aqui decidir o quanto essa avaliação é justa ou não, mas uma herança efetiva no ambiente de discussão acadêmica do positivismo lógico, tinha sido a determinação que apenas proposições que dizem respeito ao estado de coisas no mundo natural são passíveis de serem verdadeiras ou falsas. Sendo assim, proposições acerca da estética ou proposições acerca do bem ou do justo não seriam passíveis de uma verificação do seu valor de verdade (verdade ou falsidade) do mesmo modo que as proposições acerca do mundo natural. Contudo, Isaiah Berlin, e Rawls, em grande parte, subscreve a ideia de que “Em questões de julgamento avaliativo, na política, do fato de que não há consenso, não se segue que nenhum julgamento seja possível ou que todos os julgamentos sejam igualmente arbitrários.”(RAWLS, 2016, p. XVII).

princípio justificados. O que fica evidente aqui é que “O utilitarismo não leva a sério a diferença entre as pessoas.”<sup>11</sup>

Em *Uma Teoria da Justiça* a causa central é a de articular sistematicamente, tendo em vista cidadãos de uma sociedade democrática, uma determinada configuração de valores políticos, ou seja, uma concepção pormenorizada de justiça política e social. O projeto de Rawls procura articular uma perspectiva normativa segundo a qual seja razoável e preferível a outras, sobretudo as questões políticas mais urgentes que envolvem um componente de desacordo moral. Para Rawls, a configuração mais razoável e preferível é visualizada na contenda entre algumas versões do utilitarismo e em diferentes versões de doutrinas morais e políticas comprometidas com os fins últimos da existência humana, o que ele denomina de perfeccionismo.

## 1.2 PRESSUPOSTOS RAWLSIANOS

Para efeito de melhor compreensão do campo de justificação de *Uma teoria da Justiça* de cariz contratualista – hipotético, é bom que se diga – adotada por Rawls, abaixo segue alguns pressupostos básicos, entre outros, os quais ninguém poderia razoavelmente rejeitar para servir de norteadores, tendo como objeto as instituições sociais de uma sociedade democrática, aos deliberantes que elencam os princípios de justiça. Contudo, antes de seguirmos, é fundamental que possamos estabelecer o que Rawls denominava como o papel da justiça.<sup>12</sup>

A justiça é para ele, “[...] a virtude primeira das instituições sociais, assim como a verdade o é dos sistemas de pensamento”<sup>13</sup>. Uma teoria econômica, por exemplo, embora sendo elegante, deve ser rejeitada ou revisada se não é verdadeira. Da mesma forma leis e instituições, por mais eficientes e bem organizadas que sejam, devem ser reformadas ou abolidas se são injustas. Para Rawls “Cada pessoa possui uma inviolabilidade fundada na justiça que nem mesmo o bem-estar de toda a sociedade pode desconsiderar. Por isso, a justiça nega que a perda da

---

<sup>11</sup>RAWLS, 2016, p.33

<sup>12</sup>O conceito de justiça em Rawls se traduz em: “seu tema é a justiça social, isto é, ‘a justiça da estrutura básica da sociedade’ ou a maneira como se distribuem direitos e deveres fundamentais e a partilha do produto social, isto incorporado na constituição e nos arranjos sociais.” (MACEDO, 1995, p. 89).

<sup>13</sup>RAWLS, 2016, p.4

liberdade de alguns se justifique por um bem maior desfrutado por outros.”<sup>14</sup>

Na concepção rawlsiana, uma sociedade não é um amontoado de pessoas, pelo contrário, é “[...] uma associação mais ou menos auto-suficiente de pessoas que em suas relações mútuas, reconhecem certas regras de conduta como obrigatórias, e que, na maior parte do tempo, se comporta de acordo com elas.”<sup>15</sup> Estas regras especificam um sistema de cooperação que irá promover o bem dos que fazem parte dela. A idéia rawlsiana de justiça adquire o sentido de que a sociedade é uma espécie de empresa cooperativa. Nesta empresa devemos apreciar os talentos dos outros, nossos e dos outros, devemos cooperar entre todos de tal maneira que se possam produzir os melhores resultados, que possamos aproveitar as melhores vocações, o melhor que cada um pode dar a partir do exercício da sua própria liberdade, mas com uma condição, e ele faz dessa condição a mola mestra da sua teoria da justiça, respeitar o princípio da diferença.<sup>16</sup>

Quanto a esta sociedade, com as propriedades distintivas da cooperação e de interesses mútuos, é importante se dizer, que também é marcada por conflitos e por identidade de interesses. Esta identidade de interesse socorre devido à cooperação social, que proporciona que todos tenham uma vida melhor. “Há conflito de interesses porque ninguém é indiferente no que se refere a como são distribuídos os benefícios maiores produzidos [...]”<sup>17</sup> pela colaboração mútua. Como dissemos anteriormente, isto é natural, pois para perseguir seus fins, cada um prefere uma participação maior a uma menor. Para haver uma ordenação social segundo a concepção rawlsiana, será necessário a implementação de um conjunto de princípios de justiça social, que irão determinar a divisão de vantagens. Esta seria a melhor forma de selar um acordo sobre as partes distributivas adequadas. Os princípios<sup>18</sup> vão proporcionar a atribuição de direitos e deveres às instituições básicas da sociedade, definindo assim, a distribuição apropriada dos benefícios e encargos da cooperação social.

Podemos afirmar que uma “[...] sociedade é bem-ordenada não somente quando foi planejada para promover o bem de seus membros, mas também quando é realmente regulada por uma concepção pública de

---

<sup>14</sup>RAWLS, 2016, p.4.

<sup>15</sup>RAWLS, 2016, p.4.

<sup>16</sup>Trataremos com mais detalhe o princípio da diferença no Capítulo II - §2.2.4.

<sup>17</sup>RAWLS, 2016, p.5.

<sup>18</sup>Os princípios de justiça serão tratados no Capítulo II - § 2.2.3.



justiça.”<sup>19</sup> Trata-se de uma sociedade na quais todos aceitam e sabem que os outros aceitam os mesmos princípios de justiça e onde as instituições sociais básicas proporcionam a total satisfação desses princípios. É, sem dúvida, uma concepção de justiça partilhada onde se estabelece o vínculo de uma convivência cívica. Uma concepção de justiça que constitui a carta fundamental de uma associação humana bem-ordenada.

Rawls reconhece que nas sociedades existentes é muito difícil estabelecer questões de justiça e que elas raramente são bem ordenadas. O que é justo para uns pode não o ser para outros. Deste modo também outras pessoas defendem outras concepções de justiça. Mas o importante aqui é o consenso de que as instituições são justas quando não se fazem distinções arbitrárias entre as pessoas na atribuição de direitos e deveres básicos e quando as regras determinam um equilíbrio adequado entre reivindicações concorrentes das vantagens da vida social.<sup>20</sup>

Porém, apenas o consenso nas concepções de justiça não é suficiente. Rawls vai se preocupar com outros problemas sociais fundamentais como os de coordenação, eficiência e estabilidade. Os planos para os indivíduos devem estar conectados de forma que as expectativas de cada um sejam alcançadas. A execução desses planos deveria sempre ter como objetivo a consequência de fins sociais, de formas eficientes e sempre coerentes com a justiça.<sup>21</sup> Toda via, quando ocorressem infrações, forças estáveis impediriam maiores violações e restaurariam a ordem social.

A principal preocupação de Rawls é com a justiça distributiva. Em seu entendimento, a natureza e os objetivos de uma sociedade perfeitamente justa são as partes fundamentais da teoria da justiça. Para ele, o objeto primeiro da justiça é a *estrutura básica da sociedade*. Estrutura esta que possibilitaria às instituições sociais mais importantes, distribuírem direitos e deveres fundamentais determinando a divisão de vantagens provenientes da cooperação social. As instituições importantes seriam a própria constituição política e os principais acordos econômicos e sociais. Nelas, estariam incluídas a proteção legal da liberdade de pensamento e de consciência, os mercados competitivos, a propriedade particular dos meios de produção e a família monogâmica. Em seu

---

<sup>19</sup>RAWLS, 2016, p. 5.

<sup>20</sup>Aqui fica claro como Rawls se distancia sobremaneira da ideia de *catalaxia* apresentada no primeiro capítulo desta dissertação.

<sup>21</sup>“E, por fim, o esquema de cooperação social deve ser estável: deve ser cumprido de maneira mais ou menos regular, com suas normas básicas de forma voluntária” (RAWLS, 2016a, p.7).

conjunto, as instituições sociais mais importantes definiriam os direitos e deveres de todos os indivíduos, influenciando sobremaneira seus projetos de vida almejados no curto e longo prazo.

### 1.2.1 Escassez moderada de recursos

Rawls vai pensar os pressupostos da justiça<sup>22</sup> “como as condições normais nas quais a cooperação humana é tanto possível quanto necessária.”<sup>23</sup>

Sim, dado o fato que a totalidade dos recursos a serem distribuídos é menor do que a demanda, disso não se segue que os esquemas de cooperação se tornem supérfluos, tão pouco é condição tão difícil para que empreendimentos benéficos não ocorram. Rawls entende que devemos partir do reconhecimento que há um conflito permanente entre os bens disponíveis, que são escassos, e o desejo ilimitado por parte dos indivíduos. Em outras palavras, com muita dificuldade descobrimos que a natureza não está aí para nos prover recursos infinitamente, a despeito de nossos desejos, de certa maneira, serem infinitos.

Então, um dos pressupostos de base da teoria de Rawls é de que para pensarmos em uma sociedade justa, temos que partir não de um clima de abundância e tão pouco de um clima de escassez absoluta. Em outras palavras, “[...] as circunstâncias da justiça se verificam sempre que os indivíduos apresentam reivindicações conflitantes à divisão das vantagens sociais em condições de escassez moderada.”<sup>24</sup>

Pensar na escassez moderada de recursos materiais nos leva a conformar a idéia de que o que se trata de distribuir são bens, que em certo sentido, todos contribuem na vida em sociedade, contudo, sabendo previamente da condição de raridade do mundo, devemos zelá-los, preservá-los. Tais bens não têm uma disponibilidade absoluta para todos, nem para todos ao mesmo tempo e nem para todos em todos os tempos. Então, fica notório a importância fundamental do fato que as gerações

---

<sup>22</sup>O pressuposto “Escassez moderada de recursos” segue, em termos gerais, o que Rawls em *Uma Teoria da Justiça* (2061a, p.153) chamou de “As circunstâncias da justiça”.

<sup>23</sup>RAWLS, 2016a, p. 153.

<sup>24</sup>Ibidem, p.155.

futuras<sup>25</sup>, a vida delas nesse planeta, dependerá também das deliberações que realizarmos hoje na nossa caminhada política.

### 1.2.2 Pluralismo

O reconhecimento do pluralismo se traduz na existência de um desacordo profundo, irredutível e intransponível entre as concepções de bem defendidas por indivíduos e grupos que compõem uma sociedade moderna. As sociedades modernas são caracterizadas pelo pluralismo de forma de vida, ou seja, “um traço permanente da cultura pública da democracia.”<sup>26</sup> Por tanto, não vivemos mais em uma sociedade da qual comungamos de uma única doutrina de bem absoluto compartilhada por todos.

[...] a diversidade de doutrinas religiosas, filosóficas e morais abrangentes não é mera contingência histórica fadada a logo desaparecer, e sim um traço permanente da cultura pública da democracia. Sob as condições políticas e sociais asseguradas pelos direitos e liberdades fundamentais propiciadas por instituições livres, a diversidade de doutrinas abrangentes que são conflitantes e irreconciliáveis – e, mais ainda, razoáveis – necessariamente vai se manifestar e persistir, se é que já não se manifesta.<sup>27</sup>

Segue-se que, para Rawls, esse dado é fundamental no sentido de marcar uma ruptura importante com os sistemas de valores tradicionais. Um estado justo, e aqui Rawls ilumina alguns limites da interferência do estado, não pode impor a seus cidadãos uma visão única de bem, da existência humana ou daquilo que tem um valor moral supremo. Dado o uso livre da razão, o uso livre do pensamento, a nossa tendência é maior em divergir do que convergir naquilo que seja o sentido último da existência humana. Cabe-nos uma observação cuidadosa sobre essa “[..]visão compartilhada e persistente que tenha por objetivo uma

---

<sup>25</sup>Neste ponto, Rawls esforça-se para resolver o fracasso da poupança encontrado na escolha dos princípios em *Uma teoria da Justiça*, discorrendo sobre o problema da justiça entre gerações. (RAWLS, 2016a, p. 354).

<sup>26</sup>RAWLS, 2016b, p.43.

<sup>27</sup>RAWLS, 2016b, p.43.

única doutrina religiosa, filosófica ou moral abrangente[...]"<sup>28</sup>que, no mais das vezes, vai de encontro as capacidades dos indivíduos de poder expressar suas concepções de modo livre, de criar modos e estilos de vida cada vez mais diversificados. Dissemos “observação cuidadosa” porque visões abrangentes só podem ser preservadas “pelo uso opressivo do poder estatal.”<sup>29</sup> Sim, a opressão se dá quando um poder político tenta fazer com que seus cidadãos comunguem de uma concepção unívoca de bem.<sup>30</sup>

Enquanto os sistemas de valores tradicionais pressupunham a existência de uma coletividade como a fonte de obrigações morais e políticas<sup>31</sup>, os princípios fundadores da ordem moderna são o da liberdade individual e o da igualdade entre todos os indivíduos. Em outras palavras, a capacidade de tolerância com relação aos fins últimos é uma condição para o respeito mútuo entre cidadãos que divergem em suas concepções de doutrinas abrangentes do bem. Este vai ser um elemento muito importante da concepção de liberdade articulada em *Uma Teoria da Justiça*. Longe de a política ser uma tentativa de estabelecer o reino de um bem supremo na coexistência comum dos indivíduos, Rawls parte de um pressuposto diferente, do pressuposto de que esse bem não é compartilhado pelos indivíduos, ao contrário, as concepções do que sejam o bem excelente da vida humana são objetos de profunda divergência entre os indivíduos. Disso, se segue o problema de quais são os princípios de justiça que podem regular a coexistência de membros cujos pensamentos, doutrinas e concepções divergem uma das outras. Para o autor é possível formular uma concepção de justiça política e social que especifique termos equitativos de cooperação social em uma sociedade democrática.

---

<sup>28</sup>RAWLS, 2016b, p. 44.

<sup>29</sup>Idem, p.44.

<sup>30</sup>O pluralismo seria o resultado inevitável do funcionamento das instituições livres e do uso pleno da razão, “[...] toda concepção que considera os indivíduos livres, iguais e capazes de formularem e de procurarem realizar sua concepção de bem, é levada a aceitar a existência de pluralidade de doutrinas morais.” (GUELLARME, 1996, p. 327).

<sup>31</sup>Em razão de valores tradicionais se fez a pergunta: “Então, porque é que imputam os males presentes a Cristo que com sua doutrina salvadora proíbe o culto dos deuses falsos e falazes, detesta e condena, com divina autoridade, estas nocivas e escandalosas paixões dos homens, subtrai pouco a pouco em toda parte, deste mundo que cambaleia e cai nesses males, a família com que fundará uma cidade eterna, a mais gloriosa, não pelos aplausos de vãs superficialidades, mas pelo autêntico valor da verdade?” (Santo Agostinho, 1996, p. 242).

Essa idéia de que o fim de toda associação política é o de conservação de direitos naturais e não o de disseminação de um modo excelente de vida nos chama a atenção para o fato de que o poder político deriva do consentimento dos cidadãos e que sua função primordial é a de assegurar direitos que cada indivíduo nasce com ele, ou seja, pertencem a eles de modo inalienável. Então, corromper com esse destino fundamental do que seja um bom governo da política é perder sua legitimidade. Neste ponto, destaca-se que um dos problemas centrais da filosofia política moderna vai ser o problema da legitimidade do poder político, poder esse que não é mais interpretado como um poder que agrega e desagrega indivíduos em torno de uma concepção unívoca de bem. Logo, um dos aprendizados mais poderosos, contudo, um dos mais difíceis que os seres humanos fazem ao longo de um processo de modernização da sociedade, vai ao encontro justamente desse processo de convivência, de tolerância em meio as divergências acerca de algo, que talvez seja mais essencial que a própria política, mas que precisa dela para sobreviver, que é o sentido ultimo da existência humana.

### 1.2.3 Racional e Razoável

O terceiro pressuposto que é decorrente do anterior<sup>32</sup> é o reconhecimento de todos os membros da sociedade como indivíduos *racionais* e *razoáveis*. Ou seja, indivíduos capazes de formular concepções de bem e desenvolver senso de justiça respectivamente.

A *racionalidade* e a *razoabilidade* são capacidades intrínsecas aos indivíduos. Ser racional “[...] é uma idéia distinta do razoável e aplica a um agente único e unificado (quer se trate de um indivíduo ou de uma pessoa jurídica), dotado das faculdades de julgamento e deliberação, ao buscar realizar fins e interesses que são particularmente seus.”<sup>33</sup> Ser capaz de escolher fins, escolher metas e dotar-se de meios mais eficazes para atingi-los é aquilo que chamamos de racionalidade “meios-fins”.

---

<sup>32</sup>Na conferência II do *Liberalismo Político*, Rawls realiza a combinação das perguntas sobre qual concepção de justiça é mais apropriada para especificar os termos equitativos da cooperação social e quais são os fundamentos da tolerância dado o fato do pluralismo razoável para obter a pergunta sobre uma sociedade justa e estável de cidadãos livres e iguais que se mantém divididos por doutrinas razoáveis. De tal sorte, ele define que a concepção política de justiça é objeto do consenso sobreposto e disso segue-se a importância central do razoável e do racional. (RAWLS, 2011, pp. 56-57).

<sup>33</sup>RAWLS, 2000, p.60.

Disso não se segue que agentes racionais estejam limitados ao cálculo “meios-fins” em detrimento de outros interesses, como os afetos por pessoas, de vínculos sociais e até mesmo do amor pela natureza. O que falta aos agentes racionais é o que Rawls vai chamar de forma específica de sensibilidade moral, ou seja, o desejo de cooperar equitativamente, razoavelmente esperando que os demais, na condição de iguais, aceitem. Então a racionalidade é justamente essa capacidade moral intrínseca a cada membro de uma sociedade de realizar sua própria noção de bem.

Não obstante, ao lado da racionalidade cada indivíduo sabe exatamente, ou pelo menos deveria saber o significado de respeitar os termos equitativos da cooperação social. Sim, do fato que eu posso eleger meus fins não me autoriza pensar que na realização destes eu poderei vislumbrar que os fins dos outros não possam ser realizados ou vê-los como um obstáculo aos meus. Então o problema da convivência social não é o de eliminação dos fins de cada um e sim da capacidade de conjugar o livre arbítrio de cada indivíduo conformados em uma lei da liberdade em que todos possam compartilhar em comum.

Consequentemente, ao lado da *racionalidade* todo indivíduo humano é capaz de exercer outro poder, que Rawls chama de *razoabilidade*, que é um componente da idéia de sociedade como um sistema de cooperação equitativa, que é parte da idéia de reciprocidade, ou seja, propor termos equitativos razoáveis que todos aceitem. A *razoabilidade* é a nossa capacidade de perceber que certos fins podem não ser os melhores e nem aqueles que são aceitáveis por todos. Indivíduos *razoáveis* “[...] – não são motivados pelo bem comum como tal, e sim desejam, como um fim em si mesmo, um mundo social em que eles, na condição de pessoas livres e iguais, possam cooperar com todos os demais em termos que todos possam aceitar.”<sup>34</sup> Uma pessoa razoável é capaz de avaliar se os critérios, caminhos e objetos de seu bem particular são admissíveis ou não.

Por outra via, temos o direito, por exemplo, em uma sociedade democrática, de acreditar em qualquer entidade metafísica ou que nossas vidas possam ser guiadas por princípios religiosos fundamentais, mas esta mesma sociedade democrática impõe limites sobre quais das nossas crenças religiosas que gozam de *razoabilidade* ou não. É perfeitamente racional que os indivíduos possam acreditar em certas concepções religiosas, mas não é razoável que certas concepções admitam violar valores morais porque faz parte do seu credo.

---

<sup>34</sup>RAWLS, 2000, p.59

Então é justamente a capacidade de conjugar essas idéias como complementares, tendo em vista que nem o *razoável* e nem o *racional* pode dispensar um ao outro, que gera esse pressuposto ímpar da teoria rawlsiana.<sup>35</sup>

### 1.3 ELEMENTOS FUNDAMENTAIS DE *UMA TEORIA DA JUSTIÇA*

Para efeito de uma apresentação geral de *Uma teoria da Justiça*,<sup>36</sup> entendemos como preferível, a despeito da teoria não seguir esta ordem, elencar três elementos básicos que se relacionam entre si e, que são respectivamente o objeto, o método e o conteúdo. O objeto são as *instituições*, o método é a *posição original* e o conteúdo são os *princípios de justiça*. Tais elementos da teoria de Rawls são sempre parte de um conjunto determinante de significados que não podem ser desvinculados do pressuposto político que os constitui: o *liberalismo igualitário*.

#### 1.3.1 Estrutura básica da sociedade

O primeiro elemento se refere ao objeto de uma concepção política de justiça, a estrutura básica de uma sociedade democrática. Entende-se por estrutura básica da sociedade o modo pelo qual são distribuídos direitos e liberdades fundamentais dos indivíduos e pelo qual se determina, ainda, a divisão das vantagens da cidadania em termos de renda e riqueza. Tal estrutura compõe-se das principais instituições jurídicas e

---

<sup>35</sup>Para maior clareza, Rawls apresenta, no *Liberalismo Político*, Conferência II, §1, que a diferença fundamental entre razoável e o racional é no sentido que o razoável é público e o racional não o é. Isto significa que entramos no mundo público de outros pelo razoável. (RAWLS, 2011, pp. 57-64).

<sup>36</sup>*Uma teoria da justiça* é uma obra suscetível a várias interpretações, até mesmo de interpretações contraditórias. A despeito dessa pluralidade de sentidos, procuramos apontar algumas questões centrais que, se não forem bem explicitadas, comprometem a noção mais geral da obra. De fato, a imensa maioria dos conceitos do autor são criados para atingir objetivos intrínsecos, o que uma leitura que ignore essa perspectiva atribuir-lhe-á pouco ou nenhum significado. Por conseguinte, buscamos – mesmo cientes de não estarmos fazendo jus ao trabalho rawlsiano – o escrutínio de alguns conceitos fundamentais (posição original, partes do véu da ignorância, contrato, equilíbrio reflexivo, justiça procedimental, princípios de justiça, princípio da diferença, instituições, estrutura básica da sociedade, sociedade bem ordenada, entre outros).

sociais<sup>37</sup> e pode, portanto, referir-se à liberdade política em geral ou ao modelo econômico e social específico de cada sociedade. Na estrutura básica da sociedade estabelecem-se ainda, as possíveis igualdades e desigualdades – o que não descarta o mérito e valores dos cidadãos - e que terão efeitos ao longo da vida dos indivíduos. Isto confirma que: “O objetivo primeiro da justiça é a estrutura básica da sociedade e a idéia principal da justiça é a imparcialidade. A justiça é a primeira virtude das instituições sociais.”<sup>38</sup> E se estas forem “[...] tomadas em conjunto com o um único esquema, as instituições sociais definem os direitos e deveres dos homens e influenciam seus projetos de vida. o que eles podem esperar vir a ser e o bem estar econômico que podem almejar [...]”<sup>39</sup>

A razão de fundo é que esta estrutura pode contribuir para aprofundar desigualdades já existentes ou, ao contrário, produzir, através de um justa distribuição dos bens e liberdades, uma sociedade justa. Rawls diz que a *estrutura básica da sociedade* não deve ser cúmplice de uma distribuição desigual. Esta é a preocupação latente no pensamento rawlsiano. Ora, se a *estrutura básica* é desigual ela marca e provoca efeitos profundos na vida dos homens, sobretudo quando eles nascem em condições desiguais. Para alguns, essas desigualdades são inevitáveis, todavia, a proposta de Rawls é a de minimizá-las através da aplicação de princípios de justiça social.

Para Rawls, a justiça, teria, então, duas missões primordiais: estabelecer uma convivência segura e pacífica entre os cidadãos e, ainda, servir de base à formulação de uma carta para uma *sociedade bem ordenada*. Assim sendo, é o que leva Rawls a afirmar que o objeto da justiça é a *estrutura básica da sociedade*, para a qual é necessário estipular um padrão valorativo. Trata-se somente e nada mais do que um padrão a partir do qual podem ser avaliadas as principais instituições e, inclusive, as decisões judiciais, e não um ideal social. O caminho não é o de uma

---

<sup>37</sup>Para maior clareza: “As instituições ou mecanismos da estrutura básica são importantes, na teoria de Rawls, na medida em que traçam os limites e as linhas mestras de todas as demais estruturas organizacionais. Numa sociedade coerente, eles deverão desenvolver-se no âmbito que determina a estrutura básica, contar com ela e em certo sentido ser sua continuação e concretização. Este é o ponto central da sociedade, donde é possível ver quase tudo. Por este motivo, Rawls limitará sua teoria da justiça à estrutura básica da sociedade..” (MARTINEZ, 1985, p. 41).

<sup>38</sup>CLOTET, 1988, p. 99.

<sup>39</sup>RAWLS, 1997, p. 8.



teoria abrangente que viria a propor, partindo de um padrão distributivo, um regime político.

A sociedade é, para o autor, como já dissemos anteriormente, “uma associação mais ou menos auto-suficiente que, em suas relações mútuas, reconhecem certas normas de conduta como obrigatórias e que, na maioria parte do tempo, se comportam de acordo com elas.”<sup>40</sup> Não obstante, toda sociedade é marcada por desacordos profundos. E, se há conflitos, devem existir meios justos -princípios de justiça- capazes de superá-los, bem como de servir como norte para as instituições.<sup>41</sup>

Logo, é necessário um padrão de reconhecimento unânime (princípios da justiça) que determine de que forma serão distribuídos os acordos e as vantagens mútuas da cidadania. Quando este padrão se realiza estabelece uma distribuição equânime, tem-se o que Rawls chama de *sociedade de bem ordenada*, aquela sociedade efetivamente governada por uma concepção pública de justiça, na qual os cidadãos se realizariam; teriam prazer em viver e conviver uns com os outros. Desta forma e ao mesmo tempo, os que constituem a sociedade são constituídos por ela, pois ao ser justa, leva os homens a agir com justiça. Nas palavras do autor,

Digamos agora que a sociedade é bem ordenada não somente quando foi planejada para promover o bem de seus membros, mas também é realmente regulada por uma concepção pública de justiça. Ou seja, é uma sociedade na qual (1) todos aceitam e sabem que os outros aceitam os mesmos princípios de justiça; e (2) as instituições sociais fundamentais geralmente atendem e, geralmente se sabe que atendem, a esses princípios.<sup>42</sup>

---

<sup>40</sup> RAWLS, 2002, p. 4.

<sup>41</sup>Neste ponto gostaríamos de destacar uma diferença importante no tocante ao fato do pluralismo em *Uma Teoria da Justiça* e no *Liberalismo Político*. Para aquela, o pluralismo é uma deficiência a ser superada pela razão, não é visto como um fato, uma verdade objetiva a ser descoberta. O problema é que as verdades relativas podem coexistir, o que seria altamente insatisfatório: o relativismo deve ser superado. Contudo, pelo menos naquele momento, o pluralismo não foi um problema em *Uma Teoria da justiça*. Em razão do relativismo, o pluralismo é revisitado no *Liberalismo político*, quando Rawls passa a vê-lo como intransponível e que, para a conformação de uma sociedade justa, deveria considerá-lo enquanto fato constitutivo.

<sup>42</sup>RAWLS, 2002, p. 5.

Portanto, por estrutura básica entende-se a maneira pela qual as principais instituições sociais se arranjam em um sistema único. Mas como Rawls vai definir esse padrão, essa *ordem coletiva*?

### 1.3.2 Posição original

O ponto estratégico que controla o acesso a *Uma Teoria da justiça* é a *posição original*, pois naquele lugar se encontram uma série de elementos com funções representativas na obra do autor. Trata-se de uma situação artificial, hipotética, construída com o objetivo procedimental de proporcionar uma eleição racional na escolha de princípios de justiça. A posição original nada mais seria que uma tarefa, um roteiro hipotético com sentido de demonstrar as premissas mais plausíveis em razão de um determinado resultado racional. A idéia é de causar certo impacto, cuja função, meramente argumentativa é a de garantir a persuasão e a imparcialidade e, via de consequência, a sustentabilidade ou a exequibilidade da proposta razoável em termos de imparcialidade. O autor assim descreve:

Assim, o que faremos é reunir em uma única concepção uma série de condições impostas a princípios que, após cuidadosa ponderação, estaremos dispostos a reconhecer como razoáveis. Essas restrições expressam o que estamos dispostos a considerar como injunções a termos equitativos de cooperação social. Uma forma de encarar a idéia da posição original é, portanto, considerá-la com o recurso expositivo que resume o significado dessas condições e nos ajude a deduzir as consequências. Por outro lado, essa concepção também é uma idéia intuitiva que indica sua própria elaboração, de forma que, conduzidos por ela, somos levados a definir mais com mais clareza o ponto de vista a partir do qual podemos interpretar melhor as relações morais.<sup>43</sup>

Pode-se dizer que a *posição original* é uma situação de desconhecimento - é preciso pensar uma norma meio que apagando parcialmente o sujeito empírico- sobre questões individuais que impediria quem participasse do processo de escolha dos princípios da justiça, de ter noções sobre sua situação na sociedade. Não obstante, pelas mesmas

---

<sup>43</sup>RAWLS, 2002, p.26.

razões, permitiria a escolha de instituições justas, uma vez que ignoraria interesses pessoais ou egoísticos, promovendo assim uma sociedade guiada por uma concepção de justiça apta a ser aceita por todos os membros mutuamente. Em outras palavras,

Parte-se do princípio de que, se em tais condições formos capazes de identificar a estrutura que escolheríamos, então, essa estrutura pode ter a pretensão de ser a estrutura justa. Afinal, é a estrutura que escolheríamos se não pudéssemos introduzir considerações de nosso interesse particular no processo decisório.<sup>44</sup>

Ainda falando sobre *posição original*<sup>45</sup>, podemos avançar, fazendo uso da sistematização metodológica apresentada por Kukathas e Pettit, segundo os quais as conexões causais que estruturam a definição da *posição original* envolvem respostas a quatro questões essenciais<sup>46</sup>: “*quem escolhe o que se escolhe, com que conhecimentos e com que motivações se faz tal escolha?*”<sup>47</sup> As respostas levarão ao cerne das idéias do autor.

Em vista da primeira questão, temos a implicação da noção de partes e nos demanda uma compreensão precisa deste conceito; contudo, é preciso distingui-lo anteriormente do conceito de indivíduos, pois embora estejam intimamente relacionados, não podemos assumir uma coisa por outra. Os indivíduos se apresentam na sociedade, e as partes, unicamente, na *posição original*. Portanto, estabelecer a idéia de indivíduo na sociedade, depende, por sua vez, da concepção antropológica adotada pelo autor.

---

<sup>44</sup>KUKATHAS e PETTIT. 1995, p. 34.

<sup>45</sup>É relevante deixarmos aqui a declaração de BARRY (1997) que “a posição original é o status quo no qual qualquer consenso atingido é justo. É um estado de coisas no qual as partes são igualmente representadas como pessoas dignas, e o resultado não é condicionado por contingências arbitrárias ou pelo equilíbrio relativo das forças sociais.” Ou seja, realizável unicamente nas condições por ele levantadas.

<sup>46</sup>Aqui gostaríamos de lembrar ao leitor a primeira e norteadora pergunta desta dissertação, feita por Jonathan Wolff (1996, p.11): “ [...]<<Quem fica com o que?>> e <<Quem disse?>>.”

<sup>47</sup>KUKATHAS e PETTIT, 1995, p. 34.

A concepção de bem e senso de justiça definem o indivíduo para Rawls:<sup>48</sup>A concepção de bem encerra a idéia de liberdade do homem, ou seja, a noção de que ele pode escolher seu projeto de vida. A definição do que seja o bem para o autor assumi um significado estrutural. Num primeiro momento facilmente compramos a idéia de que bens são as liberdades e as riquezas, para logo após ouvi-lo dizer textualmente (O Princípio Aristotélico - §65) que o bem é algo puramente formal e que depende de nosso plano racional de vida: “Dada a definição de um plano racional, talvez vejamos esses bens como aquelas atividades e aqueles objetos que têm características, sejam quais forem, que os tornam adequados para um lugar importante, se não principal, na nossa vida.”<sup>49</sup> Logo, o bem primário que nos permite a realização dos nossos planos de vida é a auto-estima. Além da capacidade de possuir uma noção de bem e a capacidade de eleger os meios para realizá-los através do uso da razão, Rawls, concomitantemente, define o homem como um ser capaz de tersenso de justiça.<sup>50</sup>

Sendo assim, cabe à teoria da justiça perquirir “[...] nosso senso de justiça, plasmado num sentido comum que aparece como o conjunto de valorações que sustentam uma moderna sociedade democrática, produto de uma determinada tradição histórica.”<sup>51</sup>O senso de justiça nos impõe um padrão distributivo, previamente estabelecido, dos bens de determinada sociedade o qual, entretanto, só pode ser obtido a partir das chamadas circunstâncias da justiça, aquelas condições sem as quais nem a noção de bem nem o senso de justiça fazem sentido.<sup>52</sup>

Com efeito, as circunstâncias da justiça são as condições normais sob as quais a cooperação humana é possível e necessária. Dito isto, podemos concordar com a distinção que elas podem ser objetivas e subjetivas:

---

<sup>48</sup>Para maior clareza ver: A racionalidade das partes - §25 (RAWLS, 2002, p. 173-182).

<sup>49</sup>RAWLS, 2002, p. 526.

<sup>50</sup>Em outras palavras: “o senso de justiça pode ser compreendido como uma convicção do cidadão acerca da obrigação da cidade de colocar à disposição de todo cidadão produtivo e cumpridor de seus deveres, os meios para que ele possa realizar seu plano de vida, desde que ele seja racional.” (FELIPE, 1998, p. 50).

<sup>51</sup>GARCIA, 1995, p. 35.

<sup>52</sup>Para maior clareza sugerimos revisitar o pressuposto 2.1.1 desta dissertação - Escassez moderada de recursos.

[...] quando o total dos benefícios não chega para atender a demanda, isto é, quando pelo menos três exigências são colocadas: 1] escassez moderada, 2] a de uma consciência da carência por parte dos supostos beneficiários e, 3] a reivindicação explícita dos bens - ou a expressão daquela consciência do item 2, na forma de reivindicação de direitos - estão dadas, no entender de RAWLS, as condições objetivas e subjetivas para a reflexão sobre o conceito de justiça.<sup>53</sup>

Outra forma de entender tais circunstâncias é a seguinte: se há abundância ou escassez total de bens, não há que se falar em distribuição, pois ou todos teriam acesso ilimitado a eles ou, na segunda alternativa, a falta total levaria os indivíduos à sobreposição da força de uns à dos outros. Compreender as circunstâncias da justiça requer, por outro lado, olhar para o egoísmo dos homens, pois se eles nada desejarem para si mesmos ou, ao contrário, desejarem tudo, nenhuma distribuição se faz necessária, pois, tal como na questão anterior, ou nada almejaríamos ou tomaríamos tudo pela força.

Uma declaração importante, tendo em vista o diálogo que a seguir nos propusemos com a teoria nozickiana, é que os projetos racionais de vida são distintos a ponto de não se chocarem, e próximos a ponto de tornar-se possível uma compatibilização. Sim, o binômio: escassez, versus egoísmo moderado, proporciona, assim, excelentes bases sociais para a concretização da teoria da justiça.<sup>54</sup>

Contudo, persiste o seguinte problema, sena posição original as pessoas encontrarem-se sob as circunstâncias da justiça -leia-se escassez e egoísmo moderados - e reconhecem que, além delas próprias, as outras possuem um plano racional de vida e um senso de justiça; mas, por outro lado, percebem que este senso não está muito claro e, ainda, na tentativa de realizarem sua concepção de bem, os homens podem agir de acordo com seus interesses particulares na distribuição de benefícios, então, ficaria difícil elencar quaisquer princípios de justiça.

Neste sentido a distinção entre os conceitos “partes” e “indivíduos” faz toda a diferença, ou seja, na posição original o sentido de “partes” realiza-se com o véu de ignorância, imagem que objetiva impedir que as partes tenham conhecimentos plenos sobre suas próprias vidas. No véu de ignorância,

---

<sup>53</sup>FELIPE, 1998, p. 44.

<sup>54</sup>Cf. FELIPE, 1998, p. 45-46.

Presume-se, então, que as partes não conhecem certas particularidades. Em primeiro lugar, ninguém sabe qual é o seu lugar na sociedade, classe nem status social; além disso, ninguém conhece a própria sorte na distribuição de dotes e das capacidades naturais, sua inteligência e força, e assim por diante.<sup>55</sup>

O véu de ignorância objetiva fazer com que partes na posição original reflitam como se fossem desprovidas de beleza, riqueza, inteligência, concepção do bem, as particularidades de seu projeto de vida, característica de sua psicologia e, nem mesmo, as circunstâncias de sua própria sociedade. Logo, podem se colocar no lugar dos menos favorecidos e, desta forma, escolheras instituições que melhor atendam os princípios de justiça.<sup>56</sup>

Com efeito, a razão dá-se no propósito de ofertar bases para a regulação de uma sociedade justa; as partes, todavia, ao escolher esses princípios, devem conhecer-lhes os traços gerais. Caso contrário, incorreriam no risco de tais princípios não serem profícuos no sentido de regular a sociedade, o que por outro lado, comprometeria a própria atribuição política da justiça como equidade: gerar sua própria legitimidade. Isso quer dizer que a escolha deve ser tal que as pessoas reconheçam a compatibilidade dos princípios escolhidos com o seu senso de justiça e, a partir de então, obedeçam às instituições, uma vez que estas são perfeitamente legítimas.

Ainda sobre a *posição original*, o autor vê a realização destes elementos como um processo puro, que ele chama de *justiça procedimental pura*. Esta seria uma característica distintiva da posição original, pois vincula o resultado ao processo, ou seja, se o procedimento foi respeitado, qualquer resultado será justo. Neste tipo de justiça procedimental pura, a distribuição de bens primários está fundada na

---

<sup>55</sup>RAW LS, 2002, p. 166.

<sup>56</sup>Fica perceptível – e também em referência ao Capítulo I desta dissertação - que o véu da ignorância tem a função de estabelecer um paralelo com a teoria da equidade de ROUSSEAU: o homem, sob o véu, adquire um tom de dignidade; reflete sobre a justiça. Trata-se de anular os efeitos da sociedade sobre o homem, sem contar, que as partes não sabem em que época estão vivendo, ou seja, as pessoas ficam isentas do tempo e do espaço. Os dotes naturais, também, são desconhecidos, já que na maioria das vezes a distribuição destas vantagens é feita de forma desigual. Sugerimos ver OLIVEIRA, 2000, p. 286.

justiça do esquema de cooperação do qual surgem às satisfações das reivindicações dos indivíduos neles engajados. Conforme Rawls:

A justiça procedimental pura, em contraste, verifica-se quando não há critério independente para o resultado correto: em vez disso, existe um procedimento correto ou justo que leva a um resultado também correto ou justo, seja qual for, contanto que se tenha aplicado corretamente o procedimento.[...]Um traço característico da justiça procedimental pura é que o procedimento de definição do resultado justo deve ser realmente levado a cabo, pois nesses casos não há critério independente que se possa consultar para demonstrar que determinado resultado é justo.<sup>57</sup>

Vamos nos deter um pouco mais nesse conceito:

Sua teoria é de um novo tipo: processual ou procedimental (do inglês ‘procedual’), isto é, preocupa-se em conceituar não um homem ou ações justas ou situações sociais justas, mas sim em estabelecer regras de cooperação, intercâmbio; de ação social, em suma, que, se justas tomam a sociedade justa por sua observância. Eliminam-se, assim, as nebulosas e intermináveis discussões sobre o mérito, necessidades, etc.<sup>58</sup>

A distinção, feita pelo autor, da idéia de *justiça procedimental pura* do que ele chama de *justiça procedimental perfeita* e *justiça procedimental imperfeita*, nos permitiu uma melhor compreensão. Conforme Rawls, no primeiro há o traço de um critério independente para uma divisão justa, um critério definido em separado e antes de acontecer, e também, há o traço de ser possível elaborar um método que produzirá o resultado esperado.<sup>59</sup>No caso da *justiça procedimental imperfeita*, embora

---

<sup>57</sup>RAWLS, 2016a, p.104

<sup>58</sup>MACEDO, 1995, p. 89.

<sup>59</sup>RAWLS apresenta para este caso o exemplo da “distribuição justa de um bolo”. A melhor forma, aqui, de se obter um resultado justo, seria que aquele que corta o bolo escolha seu pedaço por último, garantindo assim que ele será contemplado com parte igual à dos outros. RAWLS, 2016a, p.103.

haja um critério independente para definir o resultado, não há um procedimento exequível que leve a ele isento de falibilidade.<sup>60</sup>

Em suma, uma forma de entender a posição original,

[...] é, portanto, considerá-la um recurso expositivo que resume o significado dessas condições e nos ajude a deduzir suas consequências. Por outro lado, essa concepção também é uma idéia intuitiva que indica sua própria elaboração, de forma que, conduzidos por ela, somos levados a definir com mais clareza o ponto de vista do qual podemos interpretar melhor as relações morais.<sup>61</sup>

Uma vez estabelecidos os conceitos da posição original, podemos avançar para os esclarecimentos dos princípios de justiça que, nos aspectos mais gerais, têm como objetivos: informar a organização da sociedade, fornecer um padrão para a resolução dos conflitos e servir de base à argumentação em decisões judiciais. Cabe lembrar que autor não abre mão de que tais princípios sejam escolhidos dentre todas as possibilidades que se apresentam à escolha de uma pessoa moral. Logo, ele acredita que os princípios de justiça escolhidos seriam como apresentaremos a seguir.

### 1.3.3 Princípios de justiça

A concepção de uma *sociedade bem ordenada*, nos termos da proposta de Rawls, inicia-se com um acordo original sobre os princípios da justiça para a *estrutura básica da sociedade*. Estes princípios<sup>62</sup> são os que as pessoas livres e racionais, interessadas em promover seus próprios interesses aceitariam, em uma posição original de igualdade como definidores dos termos fundamentais de sua associação. São esses princípios que vão regular as formas de governo e os tipos de cooperação social. Os princípios que permitem estabelecer a justiça como imparcialidade são:

---

<sup>60</sup>Para este procedimento, Rawls cita o direito penal, para o qual parece impossível criar um procedimento tão perfeito que levasse a encontrar quem é culpado com total certeza para todos os casos. Ver RAWLS, 2016a, p.104.

<sup>61</sup>RAWLS, 2016a, p.26.

<sup>62</sup>Rawls os denomina: (1º) ‘princípio da liberdade’ e (2º) ‘princípio da diferença’.



Primeiro: cada pessoa deve ter um direito, igual ao sistema mais extenso de iguais liberdades fundamentais que seja compatível com um sistema similar de liberdades para as outras pessoas.

Segundo: as desigualdades sociais e econômicas devem estar dispostas de tal modo que tanto (a) se possa razoavelmente esperar que se estabeleçam em benefício de todos como (b) estejam vinculadas a cargos e posições acessíveis a todos.<sup>63</sup>

As restrições dadas na posição original colocam as apartes sob certas limitações, as quais se traduzem no que Rawls vai chamar de restrições formais do conceito do que é justo, “já que se aplicam à escolha de todos os princípios éticos, e não só aos de justiça.”<sup>64</sup> Logo, os princípios seriam escolhidos sob algumas restrições: por representarem um sistema de liberdades iguais e oferecerem, ainda, a possibilidade de obter uma divisão equitativa dos bens; e por serem gerais, universais, públicos, por favorecerem a ordenação, determinarem uma decisão e, finalmente, porque podem ser aproveitados por qualquer concepção de Justiça.<sup>65</sup>

Os princípios de justiça, para o autor, tem uma relação com a regra *maximin*<sup>66</sup> para escolha em situações de incerteza, ou seja, “A regra *maximin* determina que classifiquemos as alternativas partindo dos piores resultados possíveis: devemos adotar a alternativa cujo resultado seja superior aos piores resultados das outras.”<sup>67</sup>

Com efeito, Rawls, em suas observações acerca da natureza da teoria moral, inserindo os conceitos de *juízos ponderados* e *equilíbrio reflexivo*, atrai para sua teoria uma característica metodológica essencial: os *juízos ponderados* em *equilíbrio reflexivo*. De partida trata-se do recurso que o autor utiliza para argumentar a favor da aceitabilidade prática dos princípios da justiça. Rawls busca uma “articulação” entre a *posição original* e o *equilíbrio reflexivo*, fazendo deste último o termo de adesão dos indivíduos ao contrato. O *equilíbrio reflexivo* tem a função de garantir que

---

<sup>63</sup>RAWLS, 2016a, p. 73.

<sup>64</sup>RAWLS, 2016a, p. 158.

<sup>65</sup>Cf. RAWLS, p. 158 – 165.

<sup>66</sup>O termo *maximin* significa *maximin minorum*, isto é, garantir sempre aos menos favorecidos. Ou seja, tal princípio enseja a prática social.

<sup>67</sup>Ibidem, p. 186.

[...] os juízos com os quais se exige que uma teoria esteja em concordância, são os juízos ponderados de justiça. São juízos alcançados após a devida ponderação, alheios a interesses particulares e longe de outros fatores perturbadores. Esta exigência corresponde à igual exigência feita aos juízos sistematizados na lógica e na linguística: estes juízos não devem traduzir as nossas intuições mais imediatas.<sup>68</sup>

Então, nossa sensibilidade moral é caracterizada por uma concepção de justiça quando os juízos que emitimos estão de acordo com essa concepção<sup>69</sup>. O fato é que “Existe uma classe definida, ainda que limitada, de fatos com os quais se podem comparar os princípios conjecturados, isto é, nossos *juízos ponderados em equilíbrio reflexivo*.”<sup>70</sup>

Tendo em vista o pensamento moral comum da humanidade, que justifica de forma racional a produção do consenso sobre a justiça, outra questão de suma relevância - referente, ainda, aos princípios da justiça- é a sua interpretação. Isso ocorre porque o [...] conceito de justiça é definido, então, pelo papel de seus princípios na atribuição de direitos e deveres e na definição da divisão apropriada das vantagens sociais. A concepção de justiça é uma interpretação deste papel.<sup>71</sup> Dito isto, Rawls vai priorizar a liberdade através de uma ordem – como ele denomina – lexical, e portanto, tem que se esgotar todas as possibilidades inerentes ao primeiro princípio para depois submeter nossos juízos sob os efeitos do segundo princípio.

Para analisar a prioridade dada entre os princípios de justiça, segundo o autor, devemos refletir sobre o binômio justiça versus liberdade – com a ressalva de que “Na aplicação do princípio da legalidade devemos ter em mente a totalidade de direitos e deveres que definem as liberdades e harmonizar suas exigências de forma necessária.”<sup>72</sup> - no sentido de demonstrar, assim como Rawls o fez, que nossos princípios ponderados,

---

<sup>68</sup>KUKATHAS e PETTIT, 1995, p.20.

<sup>69</sup>Rawls ressalta que – e isso corresponde ao que chamamos de positivismo lógico no Capítulo I desta dissertação – “[...] é obviamente impossível elaborar uma teoria substantiva da justiça fundamentada apenas em verdades da lógica e em definições.” (RAWLS, 2002, p.61).

<sup>70</sup>RAWLS, 2002, p. 61.

<sup>71</sup>RAWLS, 2002, p.12.

<sup>72</sup>Ibidem, 2002, p. 301.

não só se ajustam aos princípios de justiça, como também fornecem argumentos fortes em defesa da liberdade. Para escrutinar esta relação, Rawls debruça-se na discussão de um tema recorrente no constitucionalismo: a proteção de liberdades fundamentais<sup>73</sup>, que visando sua própria manutenção escolhe o princípio de liberdade igual.

Então, é inadmissível para justiça como equidade cercear as liberdades fundamentais em favor de liberdade estrita, violando, desta forma, projetos de vida e bens primários que todo indivíduo *racional e razoável* escolheria. Por isso, Rawls afirma que os princípios de justiça se relacionam entre si em ordem lexical.

### 1.3.4 Princípio da diferença

Procurar demonstrar, como acima exposto, que os princípios se relacionam entre si, mas em ordem serial, implica, para Rawls, que escassear liberdades fundamentais para assegurar a igualdade, visto que tal cerceamento afetaria a própria igualdade, é algo reprovável. Então, o princípio de diferença está subordinado tanto ao primeiro princípio de justiça (garantidor de liberdades iguais), como ao segundo de igualdade equitativa. O *princípio da diferença* tem sua origem no segundo princípio da justiça e não implica em sacrificar a liberdade em prol da igualdade. Consequentemente, aplicando-se o princípio da diferença, afasta-se – logo, preservasse o mérito e a virtude - de uma distribuição igualitária dos bens primários sociais. Todavia, tal distribuição justifica-se na ressalva de que devemos maximizar o quinhão distributivo em favor dos mais desfavorecidos. É a aplicação – princípio demonstrado acima – do princípio *maximin*.

Entretanto, o princípio da diferença tem sido objeto das maiores polêmicas, debates, e principalmente críticas por permitir uma distribuição desigual que tenha uma eficácia maximizadora as expectativas dos que estão em pior situação, dos mais pobres. Tais críticas ocorrem em razão de que existem muitos critérios possíveis de distribuição de bens, mas, para serem eficazes, - diz Rawls – todos eles devem beneficiar (proporcionalmente) os menos favorecidos. Para o autor, parece provável que “Segundo o princípio de diferença, só é justificável se a diferença de expectativas for vantajosa para o indivíduo

---

<sup>73</sup>Ver §39 sobre definição da prioridade da liberdade, (RAWLS, 2002, p. 301-311). Chamamos a atenção do leitor no sentido de comparar com a prioridade da liberdade na teoria nozickiana.

representativo que está em pior situação, neste caso o trabalhador.”<sup>74</sup> A idéia de fundo é a de selecionar as posições de partida e tentar mitigar as diferenças sociais para se proceder a um julgamento imparcial do sistema, pois caso isso não ocorra (e simplesmente as desigualdades não beneficiem os desfavorecidos), estar-se-á diante de uma injustiça. O que está em causa não é uma concepção de igualdade de resultados, mas

[...] note-se que o princípio de diferença traduz uma concepção de igualdade de recursos ou de ‘bens primários’ - tais como direitos e liberdades básicos; renda, riqueza e posições de responsabilidade em instituições econômicas e políticas - e não uma concepção de igualdade de resultados ou de bem-estar. Em uma concepção de igualdade de recursos, trata-se de assegurar uma distribuição ‘equitativa’ (não necessariamente igual) de recursos escassos e somente admitir desigualdades que sejam aceitáveis segundo um critério de justiça. O problema da justiça, no fundo, não é o da igualdade ‘per se’ e sim o de definir que desigualdades podem ser justificadas.<sup>75</sup>

Logo, o segundo princípio impõe a igualdade de oportunidades (educação, cultura, trabalho, entre outras) e, como vimos, está intimamente relacionado com o primeiro. O que o autor tem em mente, neste momento, é o fato de que, quando as condições materiais são desfavoráveis, o valor dado à liberdade está prejudicado. Mas, quando as necessidades sociais estão satisfeitas, o seu valor aumenta. De acordo com o princípio da igualdade de oportunidades,

[...] ao indivíduo é assegurado o direito de escolha racional de sua posição no sistema total de possibilidades de qualificação: profissional e aperfeiçoamento dos seus talentos naturais. Também é assegurado ao indivíduo o acesso aos meios que garantem a qualificação e o aprimoramento de dotes naturais e sociais. Para além dessas duas garantias o Estado não se compromete em atender pessoalmente a nenhuma carência específica. Todos os bens considerados básicos são assegurados a todos os cidadãos indiferenciadamente por via do ordenamento

---

<sup>74</sup>RAWLS, 2016a, p.94.

<sup>75</sup>VITA, 1993, p. 48.

institucional. É a escolha de uma profissão adequada às suas qualificações e ao seu desempenho que garante o resto. O trabalho passa a ser o espaço a partir do qual o indivíduo tem acesso aos meios para chegar a ter outras coisas.<sup>76</sup>

Dessa forma, persiste o autor,

Os naturalmente favorecidos não devem beneficiar-se apenas por serem mais talentosos, mas somente para cobrir os custos de educação e treinamento dos menos favorecidos e para que usem seus talentos de maneira que também ajudem os menos favorecidos. Ninguém merece sua maior capacidade natural nem um ponto de partida mais favorável na sociedade.<sup>77</sup>

Em outras palavras, qualquer desigualdade dentro de um sistema social precisa ser moralmente relevante. Estabelecer ou aceitar desigualdades em função de critérios inatos, tais como a inteligência, a força, a beleza e, principalmente, a posição social, são arbitrários e, por não ter um valor eticamente considerável, não servem de base para distinções dentro de um sistema social. A despeito de tal afirmação, Rawls diz: “A distribuição natural não é justa nem injusta; nem é justo que se nasça em determinada posição social. Isso são meros fatos naturais. Justo ou injusto é o modo como as instituições lidam com esses fatos.”<sup>78</sup> Ou seja,

O sistema social não é uma ordem imutável inacessível ao controle humano, porém um padrão de atividades humanas. Na justiça como equidade, os homens concordam em só se valer dos acidentes da natureza e das circunstâncias sociais quando fazê-lo resulta em benefício comum.<sup>79</sup>

Logo, Rawls infere que o princípio da diferença tem como objetivo estabelecer as bases da fraternidade e da cooperação social:

Outro mérito do princípio da diferença é que ele fornece uma interpretação do princípio da fraternidade. Em comparação com a liberdade e a igualdade, a noção de fraternidade tem ocupado um

---

<sup>76</sup>FELIPE, 1998, p. 56.

<sup>77</sup>RAWLS, 2016a, p. 121.

<sup>78</sup>Ibidem, p. 122.

<sup>79</sup>RAWLS, 2016a, p. 122.

lugar inferior na teoria democrática. [...] O princípio da diferença, entretanto, parece de fato corresponder a um significado natural de fraternidade: ou seja, à idéia de não querer ter vantagens maiores, a menos que seja para o bem de quem está em pior situação. [...] Ao aceita-lo, podemos associar as idéias tradicionais de liberdade, igualdade e fraternidade à interpretação democrática dos dois princípios de justiça da seguinte maneira: a liberdade corresponde ao primeiro princípio; a igualdade, à idéia de igualdade contida no primeiro princípio juntamente com a igualdade equitativa de oportunidades; e a fraternidade ao princípio da diferença.<sup>80</sup>

Assim definido, Rawls assume o problema da estabilidade normativa de uma sociedade cuja estrutura básica realizasse as exigências dos princípios.<sup>81</sup> Contudo, o tópico presente versou destacar a questão dos princípios de justiça entre cidadãos livres e iguais. Na concepção de justiça como equidade, Rawls apresentou sua doutrina através da qual se poderia - como vimos - revelar quais seriam as condutas corretas e quais não seriam; circunstância que seria reconhecida por qualquer pessoa que raciocinasse de modo adequado.

Não obstante, em oposição àquilo que defende Rawls em *Uma Teoria da Justiça*, Robert Nozick tenta demonstrar em *Anarquia, Estado e Utopia* que existem perigos na forma de cooperação e busca pela igualdade que permeiam a base dos argumentos que apresentamos acima. Assim sendo, Nozick defende a idéia do Libertarianismo, principalmente na figura do *Estado Mínimo*, como forma de garantir o máximo possível de liberdades individuais, ainda que conflitantes.

---

<sup>80</sup>Cf. RAWLS, 2016a. p. 126-127.

<sup>81</sup>Muito embora, seja de extrema relevância, não trataremos aqui o problema da estabilidade de *Uma Teoria da Justiça*, a nossa ideia, para os fins dessa dissertação, é, tão somente, de apresentar os conceitos mais gerais da teoria de Rawls para, posteriormente, confrontá-los com a teoria de Robert Nozick.

## 2. UMA TEORIA LIBERTÁRIA

Robert Nozick,<sup>82</sup> em sua obra *Anarquia, Estado e Utopia* esclarece que o fato de ele insistir em conclusões contraditórias as crenças da maioria, não deveria erroneamente levá-las a pensar que seu livro é um tratado político e, tão pouco, uma teoria precisa do fundamento moral dos direitos individuais. Pelo contrário, trata-se, nada mais, de uma exploração filosófica de questões em aberto, “algumas delas fascinantes por si mesmas, que surgem e se interconectam quando refletimos sobre os direitos individuais e o Estado.”<sup>83</sup>

Assim, notoriamente, dá as razões para não trabalhar no interior da teoria rawlsiana, fazendo opção por um paradigma outro. Justificar a natureza do Estado e suas funções legítimas é o objeto da pesquisa nozickiana. Ele vai postular uma alternativa em direitos individuais de propriedade que funcionam como um enorme obstáculo moral a todas as formas de distributivismo. Todavia, ele não vai abrir mão ou deixar de lado a obra rawlsiana, pelo contrário, faz uso desta para clarear o debate sobre justiça distributiva e a toma como “uma poderosa obra sobre filosofia política e moral, profunda, perspicaz, de grande envergadura e sistemática, possivelmente sem paralelo desde os escritos de John Stuart Mill.”<sup>84</sup>

Logo, entre as teorias de Rawls e Nozick, ficam estabelecidos os fundamentos do debate entre liberais igualitários por um lado, e libertaristas, por outro. Os fundamentos filosóficos de tal debate, sua tradição ideológica e consequências perduram até os dias atuais. Um autor libertário como Nozick tem que dar conta primeiramente da questão que é precisamente a de saber se o estado se justifica inteiramente ou se seria

---

<sup>82</sup> Robert Nozick nasceu no Brooklyn, em Nova York, em 16 de novembro de 1938. Era filho único de um pequeno empresário, Max Nozick, e de Sophie Cohen Nozick, ambos imigrantes oriundos de uma colônia judaica da Rússia. Foi casado com a poetisa Gjertrud Schnackenberg, com quem não teve filhos, e, antes dela, com Barbara Fierer, com quem teve os filhos Emily Sarah Nozick (1966) e David Joshua Nozick (1968). Após longa batalha contra um câncer de estômago diagnosticado em 1994, batalha durante a qual permaneceu produtivo o tempo todo, faleceu em 23 de janeiro de 2002, em Cambridge, Massachusetts, onde está enterrado. Disponível em: [www://studentsforliberty.org/pequeno-guia-robert-nozick](http://www://studentsforliberty.org/pequeno-guia-robert-nozick). Consultado em maio de 1997.

<sup>83</sup>NOZICK, 2016, p. XIII.

<sup>84</sup>NOZICK, 2016, p.236.

preferível a sua ausência, isto é, a anarquia. Nozick pronuncia que “A questão fundamental da filosofia política, que antecede as questões relativas ao modo como o Estado deve ser organizado, diz respeito a saber se ele deve ou não existir.”<sup>85</sup> É justamente desse tema, na tensão que se dá entre a ausência e a presença do Estado, que ele vai tratar na primeira parte da sua obra.

Sim, para Nozick, a pergunta central, antecedente a qualquer outra, é se o estado é necessário e, caso seja, quais são os limites de interferência da máquina estatal. Não obstante, toda a riqueza argumentativa nozickiana, vamos nos deter aqui em esboçar o essencial do argumento que conduz à preferência pelo estado mínimo em relação à anarquia.

O autor vai propor uma experiência idealizada que consiste em imaginar o estado de natureza, no qual não existe ainda estado civil, mas apenas indivíduos dotados de direitos morais pré-políticos. Este ponto de partida é a sustentação na economia do pensamento nozickiano e seria impossível entender sua obra política sem nele atentar. “Os indivíduos têm direitos. E há coisas que nenhuma pessoa ou grupo podem fazer com os indivíduos (sem lhes violar os direitos).”<sup>86</sup>

Pensar direitos pré-político em Nozick, é impreterivelmente pensar na decorrência do direito à propriedade de si<sup>87</sup> mesmo. Cada indivíduo é dono de si próprio – e não o contrário – e isso implica o direito à vida, à liberdade de fazer o que quiser consigo mesmo, com o seu corpo e os seus talentos pessoais, e ainda o direito aos haveres ou propriedade no sentido mais estrito, na medida em que ela esteja de acordo com a justiça. Com base nesse foco, onde os indivíduos no estado de natureza, dotados de direitos concebidos em termos de auto propriedade, surge o problema que vai perguntar sobre a necessidade de um estado mínimo.

## 2.1 VONTADE INDIVIDUAL

Não obstante, neste parágrafo introduziremos, em tempo, assim como fizemos no §1.1 do capítulo de Uma Teoria Liberal desta dissertação, uma idéia geral sobre liberdade individual que contrapõe a idéia de *vontade geral*. A idéia aqui é a de lançar luz na teoria nozickiana. Para tanto elencamos, dentre outros, Friedrich August von Hayek (1899-1992). Para Hayek, a vontade geral é uma espécie de presunção exagerada, uma espécie de fraude intelectual. Sim, a idéia de que nós

---

<sup>85</sup> NOZICK, 2016, p.3.

<sup>86</sup>NOZICK, 2016, p. IX.

<sup>87</sup>Trataremos do conceito de “propriedade de si” no §2.2 – Justiça libertária.



possamos identificar ou sintetizar uma vontade coletiva, ou seja, que nós possamos antropomorfizar a sociedade e lhe atribuir propriedades que são do indivíduo, para Hayek é uma quimera. Para cada um de nós tem uma vontade, logo a sociedade não tem uma vontade. Essa é o argumento de Hayek. Hayek não usava a idéia de sociedade como nós a usamos, como o debate político a usa, mas a usava como uma ordem espontânea e não como um desígnio humano.

Hayek falava em mercado, e mercado para ele não era apenas um mercado econômico no sentido de empresas que compram e vendem para consumidores. Mercado para ele tinha um sentido muito amplo da idéia de que nós constituímos uma grande ordem de pessoas. O mercado seria como uma espécie de ordem social espontânea. Vamos usar aqui a expressão ordem como um conceito muito caro à Hayek; então, trata-se de uma grande ordem de pessoas, cada um vivendo a sua própria vida, cada um com o seu sistema de informação, sua escala de prioridades; e que interagimos das mais diversas formas a partir do tipo de informação que nós mesmos detemos. Ou seja, seria cada um de nós com a capacidade que possuímos de aprender com os nossos erros, com os erros dos outros: no uso que nós fazemos da nossa liberdade.<sup>88</sup>

Hayek, acerca de alguma medida, é herdeiro de John Stuart Mill (1806-1873). Mill reforça muito essa idéia de que nós não vamos aprender a exercer a liberdade se nós não a exercermos.<sup>89</sup> Portanto, a idéia de um Estado que nos proteja de errar, já é um Estado, que de alguma maneira, nos protege de aprender.<sup>90</sup> Ora, é importante errarmos, é importante

---

<sup>88</sup>Hayek, como todo pensador liberal, acredita muito na ideia da racionalidade humana e no aprendizado humano. “Essa interação entre indivíduos dotados de conhecimento e opiniões diferentes é o que constitui a vida do pensamento. O desenvolvimento da razão é um processo social baseado na existência de tais diferenças” (HAYKE, 2010, p.162).

<sup>89</sup>Para Mill o exercício das nossas faculdades é privilégio do ser humano amadurecido: “Aquele que deixa o mundo, ou porção que tem deste, escolher seu plano de vida, não tem necessidade alguma de outra faculdade senão aquela que um símio precisa para realizar imitações” (MILL, 1952, p.295, tradução nossa).

<sup>90</sup>O motivo dessa incompreensão, segundo Hayek, é que as ordens espontâneas não se impõem à nossa percepção sensorial de modo tão evidente quanto às ordens criadas, sendo antes necessário um pequeno esforço intelectual para as nuances e sutilezas da interação social possam ser captadas, em um esforço de construção imaginária; ao contrário dos elementos da ordem criada, que são passíveis de percepção intuitiva. Assim, também é possível encarar as ordens espontâneas (cosmos) como abstratas e as criadas (taxis) como concretas. (Draeger, O. Direito

também quando fazemos as escolhas erradas, mesmo assim, em última instância, aprendemos. A reflexão hayekiana, entende o mercado como um espaço aberto, imprevisível, quase anárquico da liberdade humana. Um mercado de trocas voluntárias, das decisões que nós tomamos, e que nós tomamos com base no nosso conhecimento e com a nossa capacidade de errar e aprender com a vida. Hayek, no fundo, vislumbrava esse sentido no mercado que muitas vezes no nosso debate público não é bem entendido. O mercado para o autor não era uma idéia de simplesmente ter lucro ou não, mas a idéia de se relacionar espontaneamente, com liberdade, a partir da deliberação individual entre todos.

Não obstante, como poderíamos preservar a liberdade e ao mesmo tempo garantir a segurança e bem-estar da vida em sociedade? Segundo Rousseau, isso seria possível através de um contrato social onde prevaleceria a soberania política da vontade coletiva. Já o economista e filósofo Frederick Hayek via a sociedade como um mercado, um espaço aberto e imprevisível de interação de inúmeras vontades individuais. Mas sendo isso, então, qual seria a norma, a lei que regeria esse mercado com essa pluralidade das relações humanas em liberdade?

Para Hayek, essa idéia de mercado tinha um sentido; essencialmente, como um grande sistema de informação, tinha um sentido também epistemológico. Oposto ao conceito rousseauiano, para ele o mercado era como uma grande ordem aberta, de confronto, de choque, de cooperação de todas as liberdades; era um grande sistema de informação. Em outras palavras, para Hayek, cada um de nós é um acervo infinito de informações, acumulamos informações, tomamos decisões com base em um tipo de conhecimento que só nós detemos. Ninguém mais detém, é singular. Para ele, tal sistema de informação, não pode ser apropriado, identificado, codificado por mais ninguém, ele não pode ser reproduzido. “Na contra partida, ““ Planejar” ou “organizar” a evolução da mente, ou mesmo o progresso em geral, é uma contradição.”<sup>91</sup>

Hayek considerava que nenhuma agência - e essa é a idéia central dele - nenhum governo, nenhum burocrata seria capaz de entender, sistematizar, de substituir essa imensa quantidade de conhecimento disperso, que interage, que se renova.<sup>92</sup> Nesse organismo vivo, que é esta

---

e Liberalismo, 2012. Disponível em: [www.direitoliberalismo.org](http://www.direitoliberalismo.org), Consultado em Abril de 2017).

<sup>91</sup>HAYEK, 2010, p. 162.

<sup>92</sup>Se não entendermos essa ordem aberta, Hayek nos deixa a seguinte prescrição: “Supor que a mente humana deva controlar “conscientemente” o seu próprio

ordem espontânea, que é essa ordem aberta, ele define dois tipos de ordens, duas maneiras como nós podemos pensar uma ordem. A primeira é esta: uma ordem aberta que não é destinada a produzir nenhum fim, nenhuma finalidade, é simplesmente o produto da interação espontânea entre as pessoas. Esta ordem não é criada por ninguém, para Hayek o mercado não é criado por ninguém, Hayek não aceitava a idéia de capitalismo<sup>93</sup>, na sua leitura o capitalismo pega somente um aspecto do capital. Então, para ele, o termo mais apropriado é economia de mercado, como um sistema de informações, como uma idéia de interação de muitas liberdades. As razões hayekianas é de que essa ordem foi sendo produzida e produzida de maneira evolutiva ao longo de muito tempo; se perde na história, não foi criada por ninguém. Por exemplo, o socialismo é um regime<sup>94</sup>, um modelo, é uma sociedade, enfim, é uma ordem criada, criada seja por um partido, por um movimento a - histórico, contudo, a sociedade de mercado não é criada por ninguém.

Assim sendo, Hayek vai questionar o próprio conceito de economia; *oikonomikos* é um conceito que vem dos gregos, vem de Aristóteles e diz respeito à administração do *oikos*, da casa. Ele questiona esse conceito de economia porque a sociedade não é uma casa que se administra. Não há um administrador desta casa no sentido de que Hayek quer postular: uma idéia de sociedade aberta, deste *cosmo* (ordem espontânea gerada pela interação dos elementos que a constituem). Então, ele propõe um conceito alternativo, que também vem de uma expressão grega que é a *catalaxia*,<sup>95</sup> o “jogo de *catalaxia*” substituiria a economia; *catalaxia* adquire o sentido das trocas de mercado, de uma ordem aberta,

---

desenvolvimento confunde a razão individual (a única que pode “controlar conscientemente” alguma coisa) com o processo interpessoal a que se deve tal evolução.” (HAYEK, 2010, p.162).

<sup>93</sup>Hayek afirma: “Não obstante os termos “capitalismo” e “socialismo” ainda serem usados, em geral, para designar respectivamente as formas passada e futura da sociedade, eles ocultam a natureza da transição que vivemos ao invés de elucidá-la.”(HAYEK, 2010, p.61).

<sup>94</sup>Conforme Hayek, no tocante ao nacional-socialismo, não podemos negar que criadores de novas doutrinas eram escritores de peso: “As doutrinas do nacional-socialismo representam o ponto culminante de uma longa evolução de ideias, da qual participaram pensadores cuja influência se fez sentir muito além das fronteiras da Alemanha.” (HAYEK, 2010, p. 163).

<sup>95</sup>“Uma *catalaxia* é, pois, o tipo especial de ordem espontânea produzida pelo mercado, mediante a ação de pessoas dentro das normas jurídicas da propriedade, da responsabilidade civil e do contrato” (HAYEK, 1985, p.131).

de uma ordem onde os resultados não são previsíveis, ou seja, não se trata de alguém administrando uma casa. Significa uma relação imprevisível de resultados não prognosticáveis entre muitas casas, entre muitas economias, exatamente coerente com essa idéia de *cosmos*, que diz respeito a nossa liberdade, que diz respeito ao uso que nós fazemos do nosso sistema de informações; de um tipo de produção de riqueza, de conhecimento, de trocas, de deliberações humanas. A *catalaxia* é isso que ninguém pode controlar, que ninguém pode de alguma maneira interferir sem que muita gente perca nesse processo ou que todos nós eventualmente percamos.

Hayek dizia que há um certo tipo de lei ou normatividade que deveria ser aplicada, que pode funcionar e que de alguma maneira faz sentido nesse universo aberto, ele a chamava de *nomos* (ordem social espontânea).

Em oposição ao *nomos* ele constrói a idéia de *taxis* (organização)<sup>96</sup>. *Nomos* significa a idéia de uma norma aberta procedimental, em grande medida fundada numa interpretação de que seria o direito natural, algo na linha da *common law* inglesa, no sentido de algo que se aprende com o tempo, então, há um sentido epistemológico, mas que também não é criado. Ou seja, que é gerado a partir dos resultados do exercício do bom senso humano, através da história. É no sentido da *common law* (direito comum, que se desenvolve por decisões dos tribunais e não mediante atos legislativos e executivos.), no sentido que o juiz (*judge made law*) não produz a lei, ele não obedece um certo tipo de código produzido (positivo) pela democracia ou a partir do estado, mas ele sistematiza o *common sense*. Trata-se do aprendizado a partir do qual essa ordem natural é codificada pela cultura e aplicada segundo a lógica do costume, como exercício do bom senso, o exercício do comedimento, o exercício do respeito às liberdades entre os indivíduos; entre esses milhares ou milhões de *oikos*. Sim, o que esta em causa é uma recusa da idéia de uma grande vontade, daquela vontade legiferante. O importante, ao contrário, é assimilar a idéia de uma pluralidade aberta de *vontades individuais*.

Hayek aplica o conceito de *nomos* que se traduz em um direito individual, de um direito que garante liberdades negativas em detrimento da idéia do avanço dessa ordem criada, a *taxis* (a ordem criada por uma mente de forma proposital.). Essa legislação posta (*taxis*) que vai para

---

<sup>96</sup>O princípio da justiça social, em certa medida, se opõe aos postulados liberais, uma vez que pretende solucionar, construtivisticamente, problemas que seriam eficazmente resolvidos caso fosse deixado que a ordem espontânea funcionasse normalmente, sem intervenção deliberada.

além do *nomos*, para além da liberdade negativa, para além da garantia individual, para além da garantia de permanência dessa ordem aberta. *Taxis* se explica naquilo que, gradativamente se torna em uma legislação, em um sistema, ou modelos, ou parâmetros em termos de padrões distributivos. As *taxis* são padrões de resultados econômicos, sociais, sejam eles quais forem; que devam ser adotados pela sociedade e que de alguma maneira distorçam um eventual, um provável resultado dessas imprevisíveis relações humanas em liberdade.

Hayek, portanto, recusa esse Estado mais amplo, esta possibilidade da sociedade de intervir coletivamente na liberdade individual, sufocando esta ordem aberta. A recusa de Hayek é exatamente porque se nós não temos certeza da idéia de *vontade geral*, em nome do que - e aqui nós voltamos a pergunta original desta pesquisa, quando da introdução deste texto - uma sociedade, um coletivo de pessoas, ou seja, todos nós podemos intervir na liberdade de cada um? Nesse sentido, Hayek, portanto, é um cético; ele expressa com essa idéia, uma das tendências, digamos, uma das visões mais latentes no debate político contemporâneo, a idéia de que, no fundo, uma sociedade justa é uma sociedade que garante, no limite máximo possível, a liberdade de cada um. Uma sociedade justa é aquela que permite que cada um floresça como pessoa, que coloque suas informações a disposição de todos e que possa perseguir seus fins em liberdade. Todavia, ainda persisti a seguinte pergunta: uma economia de mercado aberta e aleatória com ampla liberdade e a interação de inúmeras *vontades individuais*, não produziria injustiças? Interferir ou não? Até que ponto? Quanto o Estado pode limitar a liberdade individual?

Para Hayek, digamos assim, este *cosmos*, essa ordem aberta, que não leva a resultados padronizáveis, nem previsíveis, é uma ordem onde cada um de nós poderia ganhar ou perder. Possivelmente cada um de nós tenderia a ganhar ou perder de acordo com as circunstâncias, de acordo com os nossos aprendizados, de acordo com os nossos talentos e a nossa sorte. O autor diria que quando aceitamos essa ordem espontânea, temos que aceitar o bônus e o ônus de viver nessa ordem.

Pronto, a idéia aqui não é de levar a exaustão o pensamento de Hayek, mas sim de buscar um fio condutor que fosse ao encontro de um pensamento que sempre nos revisita questionando por direitos tão originários e relevantes referente à liberdade individual. Talvez possamos concordar que as idéias de *vontade geral* e de *catalaxia* tenham algo em comum, que são sedutoras, mas que ao mesmo tempo carregam consigo alguma ameaça iminente.

Esse é o ponto que gostaríamos de elucidar para respaldar e, então, respeitando nossa metodologia e o objeto desta dissertação, seguirmos apresentando o conceito de justiça libertária de Robert Nozick.

## 2.2 JUSTIÇA LIBERTÁRIA

Poderíamos adentrar diretamente no tema do Estado Mínimo, mas entendemos ser esclarecedor apresentar o conceito de justiça na concepção libertária. Visando outra resposta possível à pergunta central desta dissertação, como já dissemos anteriormente, elegemos Robert Nozick que, três anos depois da publicação de *Uma Teoria da Justiça*, em 1974, publicou sua obra que ganhou espaço como uma crítica à teoria utilitarista, ao modelo anarquista norte-americano, à teoria da justiça de Rawls e estabeleceu uma *utopia* cuja justificação fundamental seria jamais tratar os indivíduos como simples meios. Perseverante nesse ideal, Nozick passou a ser conhecido como um defensor do que ele chama de *Estado Mínimo* e do assim chamado *Libertarianismo*.

A justiça para o pensamento libertário está centrada na dignidade de cada ser humano, que não pode ser restringida em nome de nenhuma necessidade coletiva.

Essa dignidade reside no exercício soberano da liberdade de escolha no âmbito de um sistema coerente de direitos. O libertarianismo pretende, assim, articular de maneira consequente uma idéia cujo atrativo, hoje, não se submete em nada ao ideal utilitarista de uma sociedade feliz: uma sociedade justa é uma sociedade livre.<sup>97</sup>

Se para os libertários a matéria principal é uma sociedade livre, então é impreterível formular um sistema coerente de direitos de propriedade. A liberdade – e esse é o sentido que Nozick a compreende – consiste em poder fazer o que se deseja e, para tanto, tornam-se indispensáveis os direitos de propriedade, pois somente assim é possível fazer o que se quer com o que se quer e onde se quer. Diante disso, o libertarianismo afirma que o indivíduo possui também pleno *direito de si*, tendo total propriedade do seu corpo e obtendo o poder de barrar tudo o que poderia ser feito dele. Por ter direito sobre o próprio corpo, os indivíduos, conseqüentemente, afirmam os libertários, é senhor dos seus talentos.

---

<sup>97</sup>ARNSPERGER; VAN PARIJS, 2003, p. 37.

Para um libertário, portanto, não se cogita de aceitar a obrigação legal de fazer serviço militar, frequentar a escola, apertar o cinto de segurança, fazer parte de um júri e prestar socorro a uma pessoa em perigo. Também não se cogita de proibir a eutanásia, a prostituição, a blasfêmia, o negativismo, as perversões sexuais e o comércio de órgãos, sob a condição – é claro – de que nenhuma coerção seja exercida para obter a participação de alguém.<sup>98</sup>

A teoria da justiça que Nozick constrói é atraente e deliberadamente provocadora. Por entre truísmos sutis e exemplos estimulantes, Nozick procura não só cativar o leitor, mas desafiá-lo e chama sua atenção para questões que, no mais das vezes, são difíceis de serem respondidas. Concomitantemente a questão sobre a natureza do Estado e a legitimidade das suas funções, o autor revela o esquema a partir do qual trabalhará. Este esquema será desenvolvido de forma particularmente usada naquela que é, porventura, a discussão mais brilhante da primeira parte da obra – e também a mais esclarecedora. Será a introdução das *restrições morais* – as quais trataremos melhor no §2.3.3 desta dissertação – e a análise da sua relação íntima com o Estado que nos conduzirá ao forjar daquela que é, sem dúvida, a idéia mais fundamental da filosofia política libertária, tal como Nozick a concebe.

Todavia, antes de avançar na argumentação do autor sobre a tese da *propriedade de si*,<sup>99</sup> há alguns pontos prévios a cuja discussão não nos podemos furtar, sob pena de deixar pouco claro o motivo que nos leva a tomar a *propriedade de si* como ponto de partida da presente dissertação. Na verdade, o leitor menos avisado poderá achar paradoxal que, ao iniciar uma investigação em que se explora a filosofia política libertária, seus fundamentos e doutrina, se comece justamente a indagar o *princípio da propriedade de si*, e não o princípio da liberdade. Mas isto entende-se facilmente se tivermos em atenção, primeiro, que a concepção de Nozick privilegia um individualismo fundamental. É uma compreensão que se

---

<sup>98</sup> ARNSPERGER; VAN PARIJS, 2003, p. 39.

<sup>99</sup> Cohen fornece-nos uma definição clara do conceito de propriedade de si. Segundo ele, este é o princípio que determina que “cada pessoa usufrui, sobre si própria e seus poderes, direitos de controle e uso totais e exclusivos, e por isso não deve serviço ou produtos a ninguém a quem não tenha contratado fornecê-los”. Cohen, 2004, p. 630.

destina a colocar o indivíduo, os direitos individuais no coração da estrutura básica da sociedade. Só assim entendemos – tal como os libertários – que uma sociedade amplamente livre não se pode desvincular da necessidade essencial de um sistema forte e coerente de direitos de propriedade, os únicos direitos coerentes. Esses direitos começam pela garantia de que cada indivíduo é dono da sua vida, e avançam para um entendimento reflexivo do próprio termo si.<sup>100</sup>

Há três restrições, apenas, conforme Van Parijs, sobre esse *direito de propriedade de si*: I - Apesar de cada um ter o direito de se destruir, não tem o direito de se vender como escravo. Para os libertários, o ideal de uma sociedade livre é incompatível com a presença de pessoas dominadas por outras de forma irreversível. II - O paternalismo não é tido como inconveniente quando se trata de crianças. Pais, ou não, têm o direito de restringir a liberdade de crianças somente na medida em que eles contribuem para colocá-las em situação de exercer elas próprias sua liberdade. III - Uma sociedade livre não pode ser uma sociedade em que assassinos, violadores e pedófilos circulam pelas cidades, maltratando as pessoas com toda impunidade.

Em tempo, faz-se importante ressaltar outro aspecto que se torna claro na teoria libertária. Para os libertários, devemos ter plena propriedade de nós mesmos, e que o nosso corpo é constituído de moléculas alheias a ele, por exemplo, não podemos sobreviver sem uma superfície sobre a qual nos apoiar, e nem podemos sobreviver sem respirar o ar do qual não somos proprietários. Em suma, a teoria libertária não pode ter a “pretensão de oferecer uma caracterização de uma sociedade justa sem acrescentar ao *princípio de propriedade de si*, princípios que rejam a propriedade dos objetos exteriores.”<sup>101</sup> Logo, se os *princípios de propriedade de si* determinam os direitos de propriedade sobre seres humanos, o princípio de justa circulação rege os direitos de propriedades sobre os objetos. A fim de reger essas regras de propriedade, a teoria libertária elenca três princípios básicos:

1. Princípio da Propriedade de Si: todo indivíduo mentalmente capaz tem direito absoluto a dispor de sua pessoa, inclusive dos talentos que recebeu e cultivou, contanto que não utilize esse direito para renunciar a própria liberdade.
2. Princípio da Justa Circulação: a justiça de um direito de propriedade é estabelecida quando este

---

<sup>100</sup>Cf. COHEN, 1995, p. 68-69

<sup>101</sup>ARNSPERGER; VAN PARIJS, 2003, p. 40.



foi obtido por transferência voluntária, tácita ou explícita, com ou sem compensação material ou monetária, da pessoa que era anteriormente seu proprietário legítimo.

3. Princípio da Apropriação Original: o titular inicial de um direito de propriedade sobre um objeto é o primeiro a ter reivindicado a sua propriedade, eventualmente sob a condição de ter pago uma taxa cujo montante é fixado, seja pela cláusula lockiana (direito de todos a um destino pelo menos equivalente ao que teria sido no estado natural), seja pelo critério papiniano de justiça (direito igual de todos ao valor dos produtos da terra).<sup>102</sup>

A propriedade de si assume uma importância determinante no projeto que Nozick se propõe erguer porque é precisamente através deste princípio que se torna possível forjar um conjunto realmente forte de restrições a todas e quaisquer exigências de teor igualitário. Além disto, mas não de somenos importância, essa sugestão, que poderia parecer intuitiva à primeira vista e na qual a liberdade ocuparia o lugar central da teorização do libertarianismo, remete para um tipo de liberdade concreta, que é ela própria formada e delimitada pela idéia matriz de *propriedade de si*.

Enfim, sua obra tem sentido e propósito – diferentemente de Rawls - de restringir-se à exigência do cumprimento dos deveres que se têm para com os indivíduos. Então, isto significa dizer que um indivíduo que deve qualquer obrigação a outro está obrigado a cumprir com essa obrigação. Contudo, seno determos na relação entre direitos individuais e justiça, há aspectos que não são claros. O entendimento nozickiano de justiça depende intrinsecamente do respeito pelos direitos individuais, direitos esses que não raras vezes são representados apenas como obrigações devidas aos indivíduos (de caráter não executório), e outras vezes como obrigações ou deveres com força executória.

Mas até que ponto os direitos têm força executória? Nozick rejeita o argumento “desconcertante” de que as obrigações para com os outros indivíduos tenham força executória<sup>103</sup> e atesta que os direitos não devem ter essa força. O entendimento de Nozick relativamente a esta questão centra-se na perspectiva de que os direitos não são mais que deveres para

---

<sup>102</sup> ARNSPERGER; VAN PARIJS, 2003, p. 42.

<sup>103</sup> Cf. VALLENTYNE, 2013, p. 145.

com o titular de direitos, pelo que a justiça se restringe ao respeito e cumprimento dos deveres para com os indivíduos, sendo esta a sua maior preocupação. Todavia, levar o domínio moral a sério e pensar que um componente tem algum valor mesmo sem uma ligação à aplicação coerciva<sup>104</sup> parece-nos uma argumentação frágil para constar na base da proposta libertária e para nos fornecer uma resposta adequada sobre o conceito de justiça que opera na sua base.

Segundo Grondona,<sup>105</sup> a perspectiva filosófica de Nozick, se resume em indivíduos tão valiosos que devem ser respeitados e nenhum argumento pode refutar isso. Essa dignidade do homem é tamanha que ele não pode aceitar que nenhum de seus direitos seja violado. Seria, portanto, uma evocação à máxima kantiana de que o homem é fim em si mesmo. Conforme Sahd, “os direitos inalienáveis dos indivíduos no Estado mínimo são considerados justos, pois constituem a condição necessária e suficiente para poder afirmar a máxima de Kant.”<sup>106</sup>

## 2.3 PRESSUPOSTOS NOZICKIANOS

### 2.3.1 Estado de natureza

“Por que não ficarmos com a anarquia?”<sup>107</sup> Essa é a pergunta que ele apresenta como a principal alternativa teórica para a filosofia política, pois se defensável fosse, a comprometeria inteiramente. Então, a situação a ser investigada para responder a essa pergunta é aquela que existiria se a presente situação política não existisse. Dentre as possibilidades mais pessimistas e as mais otimistas, é preferível voltar o olhar para uma situação de não Estado onde, em uma boa medida, as pessoas dão sua aquiescência a limites morais. De tal olhar não escapa a compreensão, sem exageros otimistas, que existiram comportamentos moralmente reprováveis.

Dito isto, Nozick elege o *Estado de Natureza* como a melhor opção razoável a se esperar em uma situação anárquica. Examinar o estado de natureza, essa situação favorável e minimamente esperada em termos realistas, contrapondo a possibilidade de surgimento do Estado por meio de um processo livre de medidas moralmente condenáveis é o que está em

---

<sup>104</sup>Cf. NOZICK, 2011, p.122 – 129.

<sup>105</sup>GRONDONA, 2000, p. 159-171.

<sup>106</sup>SAHD, 2007, p. 234.

<sup>107</sup>NOZICK, 2016, p.3.

causa. Esse é o ponto de partida para Nozick, um ponto de partida não político, contudo, longe de ser amoral.

Nozick volta-se para os problemas que surgem no estado de natureza, para analisar os arranjos e acordos voluntários que poderiam ser feitos para lidar, agindo dentro da lei, com essas inconveniências e suas consequências. O objetivo nozickiano é “perceber o quão graves são as inconveniências que ainda devem ser remediadas pelo Estado e avaliar se o remédio é pior que a doença.”<sup>108</sup> Seguindo este método, a análise nozickiana vai concordar com Locke no sentido que o direito natural, do modo como é entendido em um estado de natureza, não conformaria adequadamente todas as exigências, e que quando os homens são juízes das suas próprias causas sempre concederão a si mesmos o benefício da dúvida e inferirão que a razão está do seu lado.

O ponto axial da teoria nozickiana é dado pela concordância de que a filosofia moral determina as bases e os limites da filosofia política. Para uma ação ser correta ou não com relação aos outros determina as fronteiras daquilo que está permitido ser realizado “por meio do aparelho do Estado, ou o que podem fazer para estabelecer esse aparelho.”<sup>109</sup> Legitimar o poder coercitivo do Estado através de proibições morais admissíveis, para Nozick, implica legitimar a esfera originária, se não a única, das atividades do Estado.

Tenha surgido assim ou não, corretas ou não, as explicações que surgem a partir do estado de natureza são explicações potências no sentido de reunir reflexões sobre o modo como o Estado poderia ter surgido. Caso não tenha sido assim, no mínimo nos serve de base para tentar explicar porque a situação real é o que é. Então, Nozick vai acatar que as considerações explicativas da teoria política se convergem para o estado de natureza de Locke. Nesse Estado, diz Nozick, um indivíduo pode pessoalmente exigir respeito aos seus direitos e outros indivíduos podem juntar-se a ele em busca desse ideal.

O estado de natureza de Locke se traduz em um lugar onde os indivíduos encontram-se em “[...] perfeita liberdade para regular suas ações e dispor de suas posses e pessoas do modo como julgarem acertado dentro dos limites da lei da natureza, sem pedir licença ou depender da vontade de qualquer outro homem.”<sup>110</sup> Disso, segue-se as exigências desta

---

<sup>108</sup>NOZICK, 2016, p. 12.

<sup>109</sup>Ibidem, p. 6.

<sup>110</sup>LOCKE, 1998, p. 382.

lei, onde “ninguém deve prejudicar a outrem em sua vida, saúde, liberdade ou posses”(II, § 6).<sup>111</sup>

Assim sendo, para que todos os homens sejam impedidos de invadir direitos alheios e de prejudicar uns aos outros, e para que seja observada a lei da natureza, que quer a paz e a conservação de toda a humanidade, a responsabilidade pela execução da lei da natureza é, nesse estado, depositada nas mãos de cada homem, pelo que cada um tem o direito de punir os transgressores da dita lei em grau que impeça sua violação. Pois a lei da natureza seria vã, como todas as demais leis que dizem respeito ao homem neste mundo, se não houvesse alguém que tivesse, no estado de natureza, um poder para executar essa lei e, com isso, preservar os inocentes e conter os transgressores. E se qualquer um no estado de natureza pode punir a outrem, por qualquer mal que tenha cometido, todos o podem fazer, pois, nesse estado de perfeita igualdade, no qual naturalmente não existe superioridade ou jurisdição de um sobre outro, aquilo que qualquer um pode fazer em prossecução dessa lei todos devem necessariamente ter o direito de fazer.<sup>112</sup>

Facilmente constata-se que o estado de natureza encerra em si uma considerável insegurança. Ademais, e isso é uma constatação importante para Nozick, no estado de natureza, a pessoa pode não ter o poder de impor seus direitos; talvez ela não consiga sequer punir ou exigir indenização de um adversário mais forte que o tenha violado.

Se o homem no estado de natureza é tão livre, conforme dissemos, se é senhor absoluto da sua própria pessoa e posses, igual ao maior e a ninguém sujeito, por que abrirá ele mão dessa liberdade, por que abandonara o seu império e sujeitar-se-á ao domínio e controle de qualquer outro poder? Ao que é obvio responder que, embora no estado de natureza tenha tal direito, a fruição do mesmo é muito incerta e está constantemente exposta a invasão de terceiros porque, sendo todos reis tanto quanto ele, todo homem igual a ele, e na maior parte pouco observadores da equidade e da justiça, a fruição da propriedade que possui nesse estado é muito insegura, muito arriscada. Estas circunstâncias obrigam-no a abandonar uma condição que, embora livre, está cheia de temores e perigos constantes; e não é sem razão que procura

---

<sup>111</sup>(II, §6) significa parágrafo sexto do segundo tratado.

<sup>112</sup>Cf. LOCKE, 1998, p. 385-386.

de boa vontade juntar-se em sociedade com outros que estão já unidos, ou pretendem unir-se, para a mútua conservação da vida, liberdade e dos bens a que chamo de “propriedade”.<sup>113</sup>

Na hipótese desses direitos serem violados, os indivíduos dotados de direitos morais não têm qualquer entidade à qual recorrer. Por isso, só podem fazer justiça pelas próprias mãos.

[...] no estado de natureza falta muitas vezes poder que apoie e sustente a sentença quando justa, dando-lhe a devida execução. Os que ofendem por qualquer injustiça raramente deixarão de, pela força, sempre que forem capazes, sustentar a injustiça; essa resistência torna frequentemente o castigo perigoso e destrutivo para os que o tentam.<sup>114</sup>

Então, se faz necessário ultrapassar a instabilidade que daqui decorre. Se anteriormente, por Locke, foi dada a solução com a celebração de um contrato social que permitia legitimar as instituições do estado civil, Nozick vai seguir uma estratégia um tanto quanto diferente. O filósofo vai recorrer ao contrafactual de uma evolução hipotética a partir do estado de natureza e sem recurso ao artifício do contrato, mas tendo em conta o valor moral dos direitos individuais. Por outras palavras, ele vai pensar em um estado de natureza formado por indivíduos proprietários de si mesmos.

Pronto, a pergunta que Nozick formula aqui é a seguinte: como poderíamos tratar desses problemas no estado de Natureza? O filósofo imagina que os indivíduos começam por organizar-se em associações com vista a garantir a sua própria segurança. “A união faz a força.”<sup>115</sup> Contudo, dá-se o problema dos indivíduos não poderem se dedicar tempo integral a essa proteção, tendendo a divisão do trabalho e a profissionalização destas associações.

### 2.3.2 Estado mínimo

Essas associações protetivas iniciais, por sua vez, dariam origem a empresas encarregadas de proteger seus clientes. Mesmo assim, neste ponto, ainda não está ultrapassada a instabilidade do estado de natureza.

---

<sup>113</sup>LOCKE, 1973, p. 88.

<sup>114</sup>LOCKE, 1973, p. 88

<sup>115</sup>NOZICK, 2011, p.14.

Por seu trâmite, as associações protetivas transformadas em empresas entram em concorrência e conflito. A própria lógica do mercado leva então ao desaparecimento das mais fracas e ao triunfo das mais fortes. O resultado em última instância, segundo esta lógica, conduziria ao surgimento de uma associação protetiva profissionalizada dominante. Com o intuito de melhor proteger seus clientes, esta associação dominante publicamente informa que punirá todos aqueles que atentaram contra os direitos dos seus clientes. Segue-se que a agência dominante assegura em termos práticos, o monopólio da violência autorizada. Em uma condição anárquica e, sobretudo, submetido a “[...] pressão gerada por agrupamentos espontâneos, associações de proteção mútua, divisão de trabalho, pressões de mercado, economias de escala e auto-interesses racional surge algo que se assemelha muito a um Estado mínimo [...]”<sup>116</sup>

Trabalhando com a possibilidade de existência de tais associações de proteção, Nozick vai se perguntar como elas se diferenciariam do Estado. Em razão desta questão ele vai se apropriar de explicações da *mão invisível* de Adam Smith. “Todo indivíduo busca unicamente o seu próprio benefício, e nesse caso, como em tantos outros, ele é levado, por uma *mão invisível*, a promover um fim que não fazia parte de suas intenções.”<sup>117</sup> As explicações que surgem “*da mão invisível* mostra o que parece ser o resultado do propósito intencional de alguém como algo que não foi provocado pelas intenções de ninguém.”<sup>118</sup>

As explicações da *mão invisível* não levam em conta a utilização de conceitos constitutivos dos fenômenos a serem explicados; ao contrário das explicações diretas, elas explicam os modelos complicados por meio da inclusão dos conceitos de modelos maduros como dos desejos ou crenças das pessoas. Assim, as explicações dos fenômenos pela *mão invisível* oferecem uma compreensão mais ampla do que a explicações que os apresentam como resultado de um projeto intencional, como o objeto mesmo das intenções das pessoas. Não surpreende, portanto, que sejam mais satisfatórias.<sup>119</sup>

---

<sup>116</sup>NOZICK, 2011, p. 19.

<sup>117</sup>NOZICK, 2011, p. 22.

<sup>118</sup> Ibidem, p. 23.

<sup>119</sup>Idem, p. 23.

Explicando melhor, temos o seguinte pressuposto: um grupo de pessoas pode aliar-se a um indivíduo com o objetivo de impedir um ataque ou perseguir um agressor, por exemplo. “Grupos de indivíduos podem construir associações de proteção mútua[...]”<sup>120</sup> Dessa forma, quando há várias agências em um mesmo espaço geográfico, é possível que ocorra luta entre elas pela hegemonia do poder. A solução natural vista por Nozick é que uma delas se torne a dominante e se imponha ante as demais. Assim, portanto, nasce o Estado. Alguns inconvenientes, porém, surgem nesse Estado de Natureza, como, por exemplo, os homens não poderem julgar em causa própria. Diante disso, vão exigir uma punição superior aos danos sofridos. Haverá, então, retaliações sem fim e não haverá como pôr fim a tais contendas. No Estado de Natureza, os indivíduos só podem resolver seus problemas de duas maneiras: por iniciativa própria e formando associações de proteção mútua. Em outras palavras:

O Estado surge como um resultado não desejado, mas inevitável, de processos de tipo “mão invisível”, isto é, das associações ou agências de proteção dos direitos morais que os próprios indivíduos promovem passa-se, seguindo uma motivação egoísta e racional, às “agências de proteção dominante” e ao *Minimal State*.<sup>121</sup>

Como afirma Araújo<sup>122</sup>, o que Nozick tem em mente é um Estado que possui duas características fundamentais, a saber: exercer o monopólio do uso da força em um determinado território e proteger os direitos de todos nesse território. Nozick, no entanto, afirma Araújo, não aceita de imediato que a solução para o Estado de natureza de Locke é o governo civil. Nozick imagina a formação de uma associação de proteção mútua. Nesses serviços prestados por tais agências estão serviços judiciais tais como detecção dos culpados, sua apreensão, julgamento etc. Para ele, várias agências podem oferecer proteção em um mesmo território. O que aconteceria, no entanto, se clientes de diferentes agências entrassem em conflito?

Nozick chega a algumas conclusões. Primeiro, as agências poderiam enfrentar o conflito entre os membros adotando uma política de não-intervenção. Essa política, porém, “traria discórdia no interior da

---

<sup>120</sup>NOZICK, 2011, p. 14.

<sup>121</sup>SAHD, 2007, pg. 244.

<sup>122</sup>ARAÚJO, 2003, p. 272-286.

associação, podendo levar a formação de subgrupos que poderiam brigar entre si, ocasionando assim, a ruptura da associação.”<sup>123</sup> Segundo, as agências podem chegar a um acordo a respeito de quem seria o culpado. Terceiro, se as conclusões acerca do culpado forem diferentes, é muito provável que a solução seja dada mediante o uso da força, porquanto não há uma instância superior a qual possam recorrer.

Nesse caso, ou uma das agências acaba prevalecendo, e então todos aderem à agência vitoriosa; ou elas admitem o empate, e então dividem o território em diferentes áreas, cada qual com uma única agência de proteção; ou elas chegam a uma solução federativa, na qual se estabelece uma hierarquia de tribunais, cada qual com suas próprias atribuições e jurisdição, com direito a recurso a uma instância superior e final.<sup>124</sup>

Consequentemente, afirma Nozick, da anarquia gerada por agrupamentos espontâneos, associações de proteção mútua, divisão de trabalho, autointeresse etc., surge “ali algo que se parece muito com um Estado mínimo ou com um grupo de Estados mínimos geograficamente distintos.”<sup>125</sup> Para Nozick, “Só o Estado pode fazer cumprir uma sentença contra a vontade de uma das partes. O Estado não permite que ninguém mais possa fazer cumprir as decisões tomadas na esfera de outro sistema.”<sup>126</sup> Dessa forma, quando ocorre contenda entre os indivíduos e estes não encontram solução para o problema, os concernidos desejosos de que suas alegações sejam resolvidas recorrerão ao sistema judiciário do Estado como único meio imparcial capaz de resolver querelas.

Nozick afirma que “O Estado mínimo é o Estado mais amplo que se pode justificar. Qualquer outro, mais amplo, constitui uma violação dos direitos das pessoas.”<sup>127</sup> Para compreender o que o autor entende por *Estado mínimo*, façamos um paralelo entre este e o que o próprio Nozick apresenta como *Estado ultramínimo*. Neste, por exemplo<sup>128</sup>, a minha agência, que é dominante, protege a mim e àqueles que são sócios, ficando de fora os assim chamados não-sócios. Para ilustrar imaginemos um

---

<sup>123</sup>NOZICK, 2011, p.14

<sup>124</sup>ARAÚJO, 2003, p. 277.

<sup>125</sup>NOZICK, 2011, p. 19.

<sup>126</sup>Ibidem, p. 16-17.

<sup>127</sup>NOZICK, 2011, p. 191.

<sup>128</sup>Cf. GRONDONA, 2000, p. 159-171.



Estado que protege apenas aqueles que com ele contribuem. Vale ressaltar que a ênfase do *Estado ultramínimo* é na proteção da não violação dos direitos e não na segurança. Nozick, aqui, procura livrar-se da acusação de defender a idéia de redistribuição, afirmando que os não-contribuintes também devem ser protegidos. “O Estado que protege os contribuintes e estende sua proteção aos não-contribuintes já não é *ultramínimo*, mas *mínimo*, porque abrange a todos”.<sup>129</sup> Para Nozick, afirma Sahd, a noção de Estado permite superar o problema da redistribuição: a agência dominante iria prestar seus serviços mesmo para aqueles que não pagassem por eles, ou mesmo para os que pagassem menos, para proteger melhor seus associados. “De modo que, sem pretendê-lo, por um tipo de *mão invisível*, chega-se obrigatoriamente ao Estado Mínimo”.<sup>130</sup>

### 2.3.3 Política social libertaria

Para Kymlicka os libertários que defendem as liberdades de mercado exigem limitações ao uso do Estado para a política social. “Portanto eles se opõem ao uso do esquema de tributação redistributiva para implementar uma teoria liberal de igualdade”.<sup>131</sup> A tributação redistributiva é criticada por Nozick justamente porque se caracteriza, para ele, como uma violação dos direitos dos indivíduos. Segundo Nozick, as pessoas têm direito de fazer o que quiserem com seus bens, mesmo que a opção escolhida não seja a melhor maneira de assegurar a produtividade. O governo, portanto, não tem o direito de interferir no mercado, mesmo que seja com o fim de aumentar sua eficiência. “Como as pessoas têm direito dedispor de suas posses como julgarem melhor, a interferência governamental é equivalente ao trabalho forçado – uma violação, não da eficiência, mas de seus direitos morais básicos”.<sup>132</sup>

Gargarella distingue<sup>133</sup> as chamadas liberdade positiva e liberdade negativa. No caso da teoria de Nozick, o Estado deve assegurar a liberdade negativa das pessoas, ou seja, o Estado deve garantir que ninguém interfira nos direitos básicos de cada cidadão, tais como a vida e a propriedade. Já com a liberdade positiva, o Estado não deve se preocupar, pois “ele não tem a obrigação de fornecer nada aos indivíduos para que possam levar

---

<sup>129</sup>GRONDONA, 2000, p. 168.

<sup>130</sup>SAHD, 2007, p. 245.

<sup>131</sup>KYMLICKA, 2006, p. 119.

<sup>132</sup>Ibidem, p. 121.

<sup>133</sup>Cf. GARGARELLA, 2008, p. 37-40.

adiante seus planos de vida<sup>134</sup>”. Para Nozick, se você for forçado, seja pelo Estado, seja por alguém, a contribuir para o bem-estar de terceiros, seus direitos estarão sendo violados. A teoria de Rawls dá importância à liberdade positiva das pessoas, criticada por Nozick. Na teoria de Nozick, se possuo a mim mesmo, possuo meus talentos, e se possuo meus talentos, possuo qualquer coisa que produza por meio deles. “A exigência de tributação redistributiva dos talentosos para os desfavorecidos viola a posse de si mesmo.”<sup>135</sup>

Segundo Gargarella, o liberalismo rawlsiano considera que ninguém merece as capacidades e talentos que possui e, diante disso, os talentos naturais de cada indivíduo fazem parte de um acervo comum. Assim, Rawls defende, por exemplo, que os mais talentosos ponham seus talentos a serviço dos menos talentosos. Isso é, como vimos anteriormente e, explanado exhaustivamente por Rawls quando este trata do princípio da diferença, o qual defende que as desigualdades existentes na estrutura básica somente são permitidas se houver um maior favorecimento para os menos afortunados.

O que para Rawls representa um sistema institucional justo, constitui para Nozick um sistema temível: segundo Nozick, quando parte do esforço de alguns é [designada] a melhorar o destino dos outros, deturpa-se o princípio da autopropriedade, a tal ponto que ganha sentido falar de uma nova forma de escravidão, defendida em nome da justiça.<sup>136</sup>

Rawls considera injusto, afirma Kymlicka, que os naturalmente desfavorecidos morram de fome somente porque não têm nada a oferecer aos outros nessa espécie de “escambo”, ou que crianças não tenham direito a escola e assistência médica pública simplesmente porque são oriundas de famílias pobres. Para Rawls, o papel de um Estado justo é minimamente reparar as desigualdades existentes na *estrutura básica* de uma sociedade. O objetivo da *teoria da justiça como equidade* é dar condições justas para que os cidadãos tenham uma vida digna e se vejam como iguais dentro de uma sociedade. Kymlicka afirma que os igualitários

---

<sup>134</sup>GARGARELLA, 2008, p. 37.

<sup>135</sup>KYMLICKA, 2006, p. 134.

<sup>136</sup>GARGARELLA, 2008, p. 39.

liberais, como é o caso de Rawls, dão preferência à tributação das trocas livres para compensar os desfavorecidos natural e socialmente.

Para Nozick, porém, isso é considerado injusto porque as pessoas são donas de suas posses e, nesse sentido, podemos dizer que “ser titular significa ter um direito absoluto de dispor delas como quiser, contanto que isso não envolva força nem fraude.”<sup>137</sup> Assim, para Nozick, somos livres para gastar e usar o que temos da maneira que quisermos e ninguém, nem mesmo o Governo, tem o direito de tirar esses bens de nós, mesmo que seja para impedir que os menos favorecidos morram de fome.

Em Nozick, afirma Vita, um Estado justo em relação aos seus cidadãos nada mais é do que um Estado que respeita a conduta individual. Para ele, um Estado não tem o direito de forçar uma pessoa mais privilegiada a contribuir com um menos privilegiado a fim de que este tenha seu bem-estar aumentado. Nozick não admite que os mais privilegiados sejam utilizados como instrumento para beneficiar os menos favorecidos. Podemos concluir, então, que, para Nozick, o segundo princípio da justiça como equidade de Rawls defende uma grande injustiça, pois ao usar uma pessoa dessa forma não se leva a sério o fato de ela ser única. Para Nozick, ninguém tem o direito de forçá-la a isso:

Usar uma pessoa dessa maneira não respeita, nem leva suficientemente em conta, o fato de que ela é uma pessoa distinta, de que sua vida é a única que ela possui. Esse sacrifício não lhe traz nenhum bem como compensação, e ninguém tem o direito de forçá-lo a aceitá-lo – menos ainda um Estado ou governo que exige sua submissão (diferentemente dos outros indivíduos) e que, por essa razão, tem de ser escrupulosamente neutro entre cidadãos.<sup>138</sup>

Assim sendo, por respeitar essa individualidade, o direito em um *Estado Mínimo* não nos diz o que devemos fazer, mas somente estabelece o que não devemos fazer. Dessa forma, o indivíduo pode fazer o que bem lhe interessar realizar qualquer concepção de vida boa que desejar desde que, é claro, respeite a integridade física de terceiros; não viole propriedades legitimamente adquiridas; e cumpra os contratos voluntariamente acordados.

Se a teoria de Rawls, afirma Nozick, for levada às últimas consequências, o Estado teria a obrigação de exigir dos cidadãos que

---

<sup>137</sup>KYMLICKA, 2006, p. 123.

<sup>138</sup>NOZICK, 2011, p. 41.

transplantassem órgãos do corpo para aqueles que estão em situação desfavorável. Por exemplo, o indivíduo que possui dois olhos bons deve transferir um deles para que um cego possa ver. Aquele que não tem problemas renais deve abrir mão de um rim para que o outro tenha uma vida melhor. Dar uma perna a quem não tem nenhuma corroboraria com a autoestima do beneficiado, e assim por diante. Além disso, dos textos de Nozick podemos concluir, de acordo com as implicações dele próprio, que Rawls torna-se refém de sua própria crítica. Em outras palavras, a crítica de Rawls ao utilitarismo acaba, por assim dizer, voltando-se contra ele próprio, pois Rawls, para Nozick, não leva a sério a diferença entre as pessoas, uma vez que uns serão considerados como meios em favor de outros. Para Nozick, nem “a teoria de Rawls – e o liberalismo igualitário de modo geral – faz justiça à distinção entre as pessoas. O liberalismo igualitário, como o utilitarismo, não leva os direitos individuais a sério.”<sup>139</sup>

Segundo Fleischacker, a teoria da Justiça Distributiva trata de como uma sociedade ou um grupo deve distribuir seus recursos, que são escassos, entre indivíduos que têm necessidades e demandas conflitantes. Apesar de essa questão ser retratada desde Platão e Aristóteles (no sentido aristotélico, as pessoas seriam recompensadas de acordo com seus méritos), só muito recentemente, afirma o autor, as pessoas passaram a tratar a distribuição dos recursos da *estrutura básica* de uma sociedade como uma questão de justiça e considerar que a “justiça deveria exigir uma distribuição de recursos que satisfizesse as necessidades de todos.”<sup>140</sup> Para ele, no sentido moderno, a justiça distributiva recorre ao Estado para garantir que a propriedade seja distribuída por toda a sociedade, a fim de que todos possam minimamente suprir faltas causadas, por exemplo, por uma imperfeição de mercado. Assim, portanto, na concepção moderna de justiça distributiva

[...] supõe-se que todos mereçam determinados bens independentemente de mérito; não se supõe que considerações de mérito entrem em cena até que determinados recursos básicos (habitação, assistência à saúde, educação) tenham sido distribuídos a todos.<sup>141</sup>

---

<sup>139</sup>VITA, 2007, pg. 35.

<sup>140</sup>FLEISCHACKER, 2006, p.4.

<sup>141</sup>FLEISCHACKER, 2006, p. 9.

As duas questões que – formulam melhor nossas perguntas iniciais, na introdução - mais têm preocupado os teóricos políticos desde Rawls são: “(1) Que bens devem ser distribuídos?; e (2) Quanto desses bens todos devem ter?”<sup>142</sup> No Estado mínimo, segundo Nozick, não há redistribuição porque nunca houve uma distribuição e ninguém tem um direito a quaisquer “bens materiais além daqueles que adquiriu como propriedade privada[...] Ninguém tem qualquer direito a bens que se destinam a colocar essa pessoa em uma determinada condição material.”<sup>143</sup> O que deve ser seguido quando nos referimos a propriedades são os três princípios libertários já citados anteriormente.

O Estado mínimo, afirma ele, trata-nos como indivíduos invioláveis, que não podem ser usados para outros meios. Este é o único Estado que respeita a individualidade e permite que sejam escolhidas as formas de vida que mais satisfaçam e contribuam para a realização dos nossos fins. Interpretando Nozick, Sahd afirma que como cada homem é um ser valioso e pode ter um projeto de vida que faça a diferença no mundo, vale a pena dar-lhe a liberdade e assegurar sua existência. Já que “uma pessoa não pode ser sacrificada, pois seria o sacrifício de uma vida com projetos, ela não deve também ser usada como recurso para outra pessoa.”<sup>144</sup>

Para Nozick, o importante, no fim das contas, não é saber que temos liberdade, mas saber o que de fato podemos fazer com ela. Segundo Vita,<sup>145</sup> no pensamento de Nozick há a defesa de que cada indivíduo tenha a sua vida distinta de todas as demais. E, justamente por isso, “[...] não se justifica sacrificar os interesses mais fundamentais de algumas pessoas em benefício do total maior de utilidade.”<sup>146</sup> que poderia ser alcançado.

Segundo John Rawls, uma sociedade justa necessita de um Estado interventor, ou seja, “[...] um Estado cujas instituições fundamentais deveriam contribuir para a primordial tarefa de igualar as pessoas em suas circunstâncias básicas.”<sup>147</sup> Já na teoria de Nozick encontramos uma argumentação diferente da defendida pelo igualitarismo rawlsiano. O Estado nozickiano, denominado pelo próprio autor como Estado *Guarda-Noturno*, é consideravelmente menos intervencionista frente àquele desenvolvido por Rawls, pois, para Nozick, sua função seria

<sup>142</sup>Ibidem, p. 169.

<sup>143</sup>Cf., FLEISCHACKER, 2006, p. 173-174.

<sup>144</sup>SAHD, 2007, p. 240.

<sup>145</sup>Cf. VITA, 2007, p. 34-43.

<sup>146</sup>Ibidem, p. 35.

<sup>147</sup>GARGARELLA, 2008, p. 33.

exclusivamente proteger as pessoas contra o roubo, a fraude, o uso ilegítimo da força e garantir, por assim dizer, o cumprimento dos contratos acordados pelos cidadãos. Em suma:

Nozick defenderá uma sociedade organizada como um “ambiente para a utopia” – um ambiente no qual quem queira viver de acordo com as normas liberais, conservadoras, comunistas, socialistas poderá fazer isso contanto que saiba respeitar os direitos dos demais.<sup>148</sup>

Nozick não se opõe à noção de igualdade, mas ao estabelecimento de regras que pretendem impô-la. “O que parece incorreto é que sejam impostas aos outros, contra sua vontade, normas igualitárias.”<sup>149</sup> Assim, para Nozick, justamente pelo fato de as pessoas serem diferentes entre si – tese defendida por Rawls quando este trata do fato pluralismo -, o que, para Nozick, mais uma vez não é levado a sério – qualquer tentativa de igualá-las terminará frustrada, pois a idéia de liberdade rompe com qualquer norma igualitária. A menos que a liberdade seja suprimida ou se recorra constantemente a intervenções do Estado, o fim dessa regulação igualitária será inevitável.

## 2.4 ELEMENTOS FUNDAMENTAIS DE UMA TEORIA LIBERTARIA

### 2.4.1 Titularidade

Nozick apresenta a sua própria visão como *teoria da titularidade*. Esta *teoria da titularidade* trata do respeito às posses, ou haveres, dos indivíduos, isto é, à propriedade no sentido estrito e mais comum. Para este significado cabe a questão: em que circunstâncias os indivíduos têm direitos aos seus haveres? Para Nozick, tal teoria, responde a esta questão abarcando três aspectos diferentes: a *justiça na aquisição*, a *justiça na transferência* e, finalmente, a *retificação da injustiça*.<sup>150</sup> Segundo o autor, se o mundo fosse totalmente justo, a definição seguinte daria conta,

1.A pessoa adquire um bem de acordo com o princípio da justiça na aquisição tem direito a esse bem.

---

<sup>148</sup>GARGARELLA, 2008, p. 34.

<sup>149</sup>Ibidem, p. 44.

<sup>150</sup>Cf. NOZICK, 2016, p.192 -193.

2. A pessoa que adquire um bem, de acordo com o princípio de justiça na transferência, de outra pessoa que tem direito ao bem, tem direito a ele.
3. Ninguém tem direito a um bem exceto por meio das aplicações (repetidas) de 1.2.<sup>151</sup>

O primeiro aspecto diz que todos os indivíduos têm direitos a qualquer aquisição inicial desde que, por essa aquisição, não tenha infringido os dos outros. Isso implica certamente que a aquisição não pode ser conseguida através de meios ilícitos, por exemplo. No pensamento nozickiano, a *restrição* passa a significar que qualquer aquisição é moralmente permissível desde que não prejudique seja quem for. Esta interpretação da *restrição* é extremamente maleável e permite justificar, por exemplo, a aquisição de recursos naturais até agora inexplorados.

O segundo aspecto são os haveres dos indivíduos que não provém de aquisições iniciais, mas antes de processos de transferência (contratos de compra e venda, doações, heranças, etc.). Desde que estas transferências tenham sido conscientes e voluntárias e não prejudique alguém, estes direitos são legítimos. Esta idéia tem largo alcance, na medida em que as enormes desigualdades nos haveres dos indivíduos e famílias resultam de uma multiplicidade de transferências ao longo do tempo das suas vidas, ou mesmo ao longo de gerações. Se esses processos de transferência foram justos, então nada há a objetar às disparidades sociais que daí resultarem.

O terceiro aspecto da teoria da titularidade toca na necessidade de estabelecer algum princípio de retificação sempre que os haveres de alguém não resultam de aplicações sucessivas de justiça na aquisição e da justiça na transferência. Ou seja, se se verificar, por exemplo, que os haveres de alguém resultam de roubos ou aquisições ilegítimas no passado, então será necessário retificar.<sup>152</sup>

Estes três aspectos da teoria da titularidade apontam para a principal característica desta teoria da justiça dos haveres: o histórico. Aquilo que cada indivíduo obtém a justo título depende do que aconteceu no passado e ao longo do tempo. Porém, Nozick resiste à consequência mais radical do seu pensamento que consistiria em sustentar que, face ao desconhecimento do passado, seria mais justo aplicar um princípio retificador geral – mediante, por exemplo, uma distribuição igualitária dos

---

<sup>151</sup>NOZICK, 2016, p. 193.

<sup>152</sup>Cf. NOZICK, 2016, p. 194-196.

haveres – e começar tudo da estaca zero. Para Nozick, sabendo bem que a suspeição genérica sobre o passado e a respectiva retificação equivaleria a uma espécie de socialismo, ainda que temporário, considera esta decisão extremista e desnecessária.<sup>153</sup>

Uma caracterização mais esmiuçada da teoria da titularidade teria de levar à sua contraposição face a outras teorias a que estamos mais habituados e que, contrariamente à teoria nozickiana, têm caráter teleológico ou estabelecem padrões distributivos que caberia ao estado introduzir na sociedade. A teoria teleológica de base, como já comentamos aqui, é o utilitarismo, contudo, ao invés desta teoria, e de outras do mesmo tipo, a teoria da titularidade não pretende alcançar qualquer resultado final específico. A justiça depende do que aconteceu no passado e não de qualquer resultado final que pretenda atingir no futuro.

A teoria padronizada clássica, por sua vez, é aquela que diz que uma distribuição de bens materiais deve depender de qualquer qualidade pessoal, como por exemplo o mérito, ou a vida virtuosa. Ora, a teoria da titularidade não estabelece qualquer padrão a criar politicamente e, pelo contrário, considera que a imposição desses padrões distributivos conduz o estado a interferir indevidamente na liberdade dos cidadãos. A liberdade, diz Nozick, é contrária à imposição de padrões por parte do estado social, sejam quais forem esses padrões.

Na segunda parte de seu livro, Nozick dedica-se também a uma crítica especialmente circunstanciada da teoria rawlsiana. Para Nozick, os distributivismo rawlsiano trata os mais favorecidos instrumentalmente, obrigando-os a contribuir para a melhoria da situação dos mais desfavorecidos. Ao fazê-lo a teoria de Rawls acaba, segundo Nozick, por revelar o seu caráter teleológico e por não respeitar suficientemente os indivíduos e a sua auto propriedade. A justiça de Rawls e de todas as teorias distributivas, poder-se-ia dizer, é fundamentalmente injusta à luz da teoria da titularidade.<sup>154</sup>

Ao tratar da justiça nas aquisições e transferências de bens, Nozick apresenta o exemplo de Wilt Chamberlain<sup>155</sup> com o objetivo de mostrar que qualquer plano redistributivo “[...] será constantemente perturbado por doações e trocas livres, e portanto essa redistribuição será impossível

---

<sup>153</sup>Cf. NOZICK, 2016, p.192 -194.

<sup>154</sup>Cf. NOZICK, 2016, p.235 – 244.

<sup>155</sup>Cf. NOZICK, 2016, p. 206 – 211.



sem que haja uma interferência constante na capacidade das pessoas para doar ou trocar bens.<sup>156</sup>

Suponhamos, sugere Nozick, que foi realizada uma determinada distribuição de recursos em um Estado que defende uma tese X de justiça distributiva, denominada D<sup>1</sup>. Talvez as parcelas destinadas a cada indivíduo sejam iguais, ou até mesmo varie de acordo com algum critério. Agora suponhamos que o jogador de futebol Wilt Chamberlain, que atualmente sendo bastante disputado pelas equipes de basquetebol, assina contrato com uma equipe (fato que o tornará campeão em bilheteria) com o seguinte acordo: para cada jogo realizado, 25 centavos do preço de cada ingresso serão destinados ao Wilt Chamberlain (para esse exemplo, desconsideremos aqui os bens que o jogador já possui). Começado a temporada, as pessoas vão em massa aos estádios para ver o atleta jogar. Ao comprarem os ingressos, 25 centavos são arrecadados e depositados na conta de Wilt Chamberlain. Pela categoria do atleta, as pessoas consideram justas as contribuições a ele destinadas.<sup>157</sup>

Vamos supor que, em uma temporada, um milhão de pessoas comparecem aos jogos em que ele toma parte, uma soma muito maior do que a renda média e maior mesmo do que qualquer pessoa auferir. Tem ele direito a essa renda? Essa nova distribuição, D<sup>2</sup>, é injusta?<sup>158</sup>

As pessoas em D<sup>1</sup>, afirma Nozick, tinham direito ao controle dos recursos que possuíam e cada uma dessas pessoas, voluntariamente, resolveu dar uma porcentagem do seu dinheiro ao atleta. Com isso, pergunta o autor, se D<sup>1</sup> era uma distribuição justa e as pessoas voluntariamente passaram para D<sup>2</sup>, D<sup>2</sup> também não deverá ser considerada justa? Se as pessoas, continua ele, tinham o direito de usar os recursos da maneira que bem entendessem, não estaria incluído também o direito de dar ao atleta ou trocar com ele? Diante disso, conclui, já que todas as pessoas tinham sua parcela legítima em D<sup>1</sup>, não há nada que outra pessoa tenha que alguém possa reivindicar.<sup>159</sup>

Nenhum princípio de estado final ou distributivo padronizado de justiça pode ser continuamente implementado sem interferência contínua na vida

---

<sup>156</sup>FLEISCHACKER, 2006, p. 175.

<sup>157</sup>NOZICK, 2016, passim.

<sup>158</sup>NOZICK, 2011, p. 207.

<sup>159</sup>NOZICK, 2016, passim.

das pessoas. [...] A fim de manter o padrão, teríamos que ou interferir continuamente para impedir que pessoas transferissem recursos como quisessem ou continuamente (ou periodicamente) interferir para tomar de algumas delas recursos que outras decidiram por alguma razão transferir para elas.<sup>160</sup>

Kymlicka resume do seguinte modo a teoria de Nozick no que diz respeito à aquisição inicial justa:<sup>161</sup> 1) As pessoas possuem a si mesmas; 2) O mundo inicialmente não pertence a ninguém; 3) Você pode adquirir direitos absolutos sobre uma parcela desproporcional do mundo desde que não piore a condição dos outros; 4) Pode-se dizer que é relativamente fácil adquirir direitos absolutos sobre uma parcela desproporcional do mundo.

Para Kymlicka, a tese central na teoria de Nozick, no que diz respeito à teoria da titularidade, pode ser entendida da seguinte forma: se todos os indivíduos são titulares dos bens que possuem atualmente, podemos afirmar que uma distribuição justa se dá simplesmente pela troca livre entre as pessoas. Em outras palavras,

[...] qualquer distribuição que resulte de uma situação justa por meio de transferências livres é, por sua vez, justa. O governo tributar essas trocas contra a vontade de qualquer um é injusto, mesmo que os tributos sejam usados para compensar os custos extraordinários das deficiências naturais imerecidas de alguém.<sup>162</sup>

Segundo Sahd, em Nozick ninguém pode interferir na propriedade de um indivíduo sem o seu consentimento, mesmo que redunde em bem maior. No entanto, pergunta Sahd, “Quando as pessoas têm direitos à propriedade? Qual o fundamento da aquisição da propriedade privada moralmente justificada?”<sup>163</sup> Nozick, afirma, o direito à propriedade deve ser obtido não por necessidade ou por merecimento. “*De cada um, conforme escolherem; para cada um, conforme forem escolhidos.*”<sup>164</sup>

Ele propõe o seguinte exemplo: imaginemos que uma pessoa muito rica acabou de receber uma herança. É provável que ela não necessite

---

<sup>160</sup>NOZICK, 2016, p. 207.

<sup>161</sup>KYMLICKA, 2006, p. 143.

<sup>162</sup>KYMLICKA, 2006, p. 122.

<sup>163</sup>SAHD, 2007, p. 245.

<sup>164</sup>NOZICK, 2016, p. 206 (Grifo do autor).

dessa fortuna herdada nem mesmo tenha feito algum esforço para merecê-la. Somos, no entanto, “[...] inclinados a dizer que a herança é sua por direito, isto é, que o herdeiro é autorizado, habilitado a ela. É nessa teoria da titularidade da justiça que Nozick se detém.”<sup>165</sup> Dessa forma, não são as características pessoais que decidem quanto à justiça das posses, mas como foi obtida tal propriedade.

Nozick é um defensor da assim chamada cláusula lockiana, a qual afirma que uma pessoa só pode tomar posse de algo se deixar quantidade suficiente e de qualidade equivalente aos outros, contemporâneos e de gerações futuras. Em outras palavras, a cláusula lockiana “[...] impede que a Terra e seus recursos naturais se reduzam a um vasto self-service gratuito em que o primeiro a chegar é também o primeiro a ser servido.”<sup>166</sup>

Não seguir o que dita à cláusula, diz Van Parijs, permite que qualquer um possa se apoderar de uma fonte única no deserto e cobrar preços elevadíssimos por uma única gota retirada dela. É para evitar esse tipo de situação, afirma Van Parijs, que Nozick defende que a apropriação de uma parte qualquer da natureza só pode ser feita se não deteriorar a sorte de ninguém. Dessa forma, as desigualdades presentes na vida dos cidadãos de uma determinada sociedade seriam originárias de transações voluntárias a partir de uma apropriação original moralmente justificável, ou seja:

Segundo Locke, um indivíduo torna-se proprietário de alguma coisa que era previamente de uso comum misturando nela seu trabalho – o trabalho é a atividade que transmite a propriedade que cada um tem de si próprio para recursos externos, gerando direitos exclusivos sobre o que antes pertencia ao estoque de coisas que Deus oferecera à humanidade em comum.<sup>167</sup>

Para Nozick, portanto, a apropriação de um recurso natural é ilegítima se, e somente se, “os que são assim privados da possibilidade de se apropriar dele se encontrarem em situação pior do que a que teriam num estado natural, isento de todo direito de propriedade, em que tudo é acessível a todos.”<sup>168</sup> Segundo Vita, as cláusulas de Locke e Nozick não são úteis para avaliar a justiça de uma dada distribuição de recursos porque não há nenhum sistema econômico capaz de satisfazê-las. Vita

---

<sup>165</sup>SAHD, 2007, p. 246.

<sup>166</sup>VAN PARIJS, 1997, p. 21.

<sup>167</sup>VITA, 2007, p. 70.

<sup>168</sup>ARNSPERGER; VAN PARIJS, 2003, p. 44.

afirma que nenhum processo de apropriação – principalmente em uma sociedade capitalista, para a qual Nozick escreve – surgiu por essa empreitada lockiana, mas de uma apropriação violenta e da privatização do que anteriormente pertencia ao uso comum, bem como da “proletarização forçada de camponeses e artesãos, da colonização e da escravidão de africanos e indígenas.”<sup>169</sup>

Kymlicka afirma que em Nozick a única tributação legítima é aquela que é destinada para manter as instituições de fundo que ajudam a manter o sistema de livre troca. O que se pode concluir da teoria da titularidade de Nozick, afirma Kymlicka, é que: 1) se o Estado mínimo é limitado a interferir na vida dos indivíduos apenas no que diz respeito à proteção contra força, roubo, fraude e imposição de contratos; 2) e que qualquer Estado mais amplo lhes violaria os direitos; 3) podemos inferir que nesse Estado não haveria educação pública, serviço de saúde público, transportes, estradas ou parques. Todas essas obras a cargo do Estado inevitavelmente envolvem a “tributação coercitiva de algumas pessoas contra sua vontade, violando o princípio de cada um, como escolher, para cada um, como escolhido.”<sup>170</sup>

Mas por que Nozick apresenta essas condições? Por um motivo muito simples, já, de alguma forma, comentado anteriormente: caso sejam violados esses direitos relacionados com a nossa conduta, estaremos tratando os outros não como fins em si mesmos, mas meramente como meios, não respeitando a inviolabilidade individual. Para Vita, essa característica do pensamento nozickiano é fruto de uma interpretação “particularmente forte” do imperativo categórico kantiano. Ou seja, em Kant devemos agir de forma tal que tratemos a humanidade, em nós mesmos ou em outros, não como meio, mas sempre como fim em si mesma. Em Nozick, por outro lado, devemos considerar invioláveis todas as circunstâncias – e não somente a humanidade – da vida de uma pessoa. Isso envolve desde “[...] seus talentos naturais à posse de recursos externos.”<sup>171</sup> Sem essa interpretação forte do imperativo kantiano, afirma Vita, ficaria difícil sustentar a afirmação nozickiana de que quando uma pessoa é privada de parte de sua renda por motivação redistributiva essa pessoa na verdade estaria sendo usada como meio e não como fim. Isso equivale a “[...] desrespeitar aquilo que em uma pessoa está acima de qualquer preço, sua humanidade.”<sup>172</sup>

---

<sup>169</sup>VITA, 2007, p. 73.

<sup>170</sup>KYMLICKA 2006, p. 123.

<sup>171</sup>VITA, 2007, p. 38.

<sup>172</sup>Ibidem, p. 38.

## 2.4.2 Direitos Libertários

Neste ponto, entendemos ser importante nos demorarmos um pouco mais na esteira da reflexão sobre o *Estado Mínimo*. Na passagem do *Estado Ultramínimo* para o *Estado Mínimo*, como vimos, os indivíduos ou grupos mais aquinhoados passam a financiar a proteção daqueles que não podem pagar por ela. O que está em causa aqui é o fato de o *Estado Mínimo* adquirir caráter redistributivo. Ora, não seria justamente nesse ponto a crítica de Nozick a Rawls? Como justificar a retirada de quem tem mais para financiar quem tem menos? Isso não é moralmente ilegítimo?<sup>173</sup>

Há algumas consequências relevantes dessa análise feita por Nozick e na mesma qualidade decorrem problemas filosóficos. Os defensores do *Estado Ultramínimo* afirmam que qualquer Estado mais poderoso violaria direitos, assim entram em contradição: alguns ficam sem proteção ou mal protegidos (sem direitos). Então, para defender a própria liberdade de cada um de decidir pagar o quanto quiser, deixa-se um número grande de pessoas sem proteção alguma, o que também viola direitos. Viola direitos porque justamente os excluídos precisam de proteção para exercer suas liberdades.

Nas palavra do autor,

De modo indireto, podemos chamar uma combinação de “redistributiva” se as principais razões que a sustentam - as únicas possíveis - forem, elas próprias, redistributivas. (O mesmo se aplica às funções “paternalistas”.) A descoberta de razões não redistributivas categóricas nos levaria a retirar esse rótulo. Dizer que uma instituição toma dinheiro de alguns e o dá a outros é redistributiva ou não depende dos motivos pelos quais pensamos que ela age desse modo. Devolver dinheiro roubado ou pagar indenização por violações de direitos não são razões redistributivas.

Em outras palavras,

Uma vez que confere um lugar soberano à proteção e à não violação de direitos, como pode apoiar o Estado ultramínimo, o qual aparentemente deixaria desprovido ou mal protegidos os direitos de

---

<sup>173</sup>Cf., NOZICK, 2016, p. 32-34.

algumas pessoas? Como pode apoiar tal coisa em nome da violação de direitos?<sup>174</sup>

Para Nozick, isso é uma forma de *utilitarismo de direitos*. Em outras palavras, a noção de felicidade é substituída por direitos.

Pode parecer, de fato, que seja necessariamente verdadeiro que o “certo”, o “deve”, o “tem de”, e assim por diante, devem ser explicados em razão do que é, ou pretende ser, gerador do bem maior, como todos os objetivos incorporados nesse bem. Assim, em geral se acredita que o que há de errado no utilitarismo (que é dessa forma) é sua concepção demasiado estreita de bem. [...] uma teoria pode incluir originalmente a não violação de direitos de direitos, e, no entanto, incluí-la no lugar errado e maneira equivocada. Suponhamos que uma condição que minimize a quantidade total (ponderada) de violações de direitos seja incorporada na situação final desejada que se pretende alcançar. Teríamos, então, algo parecido com o “utilitarismo de direitos”; na estrutura utilitarista, as violações de direitos (a serem minimizadas) simplesmente substituiriam a felicidade total como a situação final relevante.<sup>175</sup>

Então, Nozick está afirmando que, embora, o *Estado Ultramínimo* e o *Estado Mínimo*, atuem por pontas da teoria diferentes, os dois estão dentro da mesma lógica que é o *utilitarismo de direitos*: maximizando a quantidade de direitos total em uma sociedade. Perdemos um direito para ganharmos outro. Tentar maximizar a liberdade em detrimento da segurança ou maximizar a segurança em detrimento da liberdade trata-se da mesma estrutura teórica. É importante lembrar que, o que está em causa aqui é o surgimento do Estado, portanto, não cabem outras discussões sobre outros direitos (escola, saúde etc.). A teoria nozickiana vai tratar de outros direitos, mas sempre no sentido de preservar a liberdade individual, para ele a liberdade é mais fundamental do que qualquer outro direito.

Digamos que existam direitos primários e secundários, enquanto tivermos liberdade e segurança tudo o mais será possível. Contudo, se perdemos a liberdade viramos escravos; se nos é mantida a liberdade, mas, perdemos a segurança, possivelmente perdemos a vida ou a integridade

---

<sup>174</sup>NOZICK, 2016, p.34 (Grifo do autor).

<sup>175</sup>NOZICK, 2016, p. 34-35.

física. Logo, esses são os direitos fundamentais, desde que tenhamos liberdade e segurança, por exemplo, o acesso à educação pouco diferença faz na preservação pessoal.

A despeito disto, Nozick vai afirmar que o *Estado Mínimo* não é redistributivo, é redistributivo somente na aparência. Cabe a teoria nozickiana justificar: não é preciso apelar a essa lógica utilitarista para justificar o *Estado Mínimo*? Para evitar que os direitos de uma minoria sejam sacrificados em prol dos direitos de uma maioria, ele vai adotar o uso das restrições indiretas, como veremos a seguir.

### 2.4.3 Restrições Indiretas

As *restrições indiretas* na ação faz parte de um elemento fundamental na teoria nozickiana por refletirem, “[...] o princípio Kantiano implícito de que os indivíduos são fins e não simplesmente meios; não podem ser sacrificados ou usados para a realização de outros fins sem seu consentimento.”<sup>176</sup> Para Nozick, os indivíduos são invioláveis. Não obstante, podemos maximizar direitos desde que, dentro deste espectro disponível, não violemos o direito tal. Assim sendo, não estaremos trabalhando em uma lógica do tipo liberdade e segurança. Não há problema algum em maximizar isso ou aquilo, mas, por exemplo, maximizar a segurança não pode violar - tal como na teoria constitucionalista - o direito à vida; o direito à vida é inviolável.

Em tempo, cabe aqui a distinção entre direitos positivos e direitos negativos. Se temos direito positivo a vida, isso significa que alguns ou todos devem proporcionar tudo (ou quase tudo) que necessitamos para continuarmos vivos. Contudo, se nosso direito a vida é negativo, essa obrigação não existe, basta que os outros se abstenham de fazerem algo que coloque nossa vida em risco e nada mais. Para Nozick, a questão de segurança, não é uma questão de manter o nosso direito a vida positivamente, mas é no sentido de criar uma *restrição* que impeça a violação do nosso direito negativo a vida. Então, Nozick, com isso, se desvencilha o *Estado Mínimo* do rótulo de utilitarista, ou seja, não é redistributivo em questões de segurança; segurança é um direito negativo. Para Nozick, os direitos básicos dos cidadãos são entendidos como negativos. Outro ponto importante a ser ressaltado é o fato de que os direitos negativos defendendo os cidadãos deles próprios, não demandando essa necessidade de manutenção contratual constante.

Sintetizando,

---

<sup>176</sup>NOZICK, 2016, p.37.

Uma restrição indireta específica relativa a uma voltada para os outros exprime o fato de que eles não podem ser usados das formas específicas que a restrição indireta exclui. As restrições indiretas expressam, das maneiras específicas por elas, a inviolabilidade dos outros. Essas formas de inviolabilidades são expressas pela seguinte injunção: “Não use as pessoas de tal ou tal maneira.” Por outro, a visão baseada na situação final expressaria o fato de que as pessoas são fins e não simplesmente meios (se se chegar a expressar essa visão) por meio de uma intuição diferente: “Minimize o uso, dessa ou daquela maneira, das pessoas como meios.” A obediência a esse preceito pode, por si mesma, implicar o uso de alguém como meio de uma das maneiras especificadas. Se fosse essa concepção de Kant teria enunciado assim a segunda fórmula do imperativo categórico.”, e não como na verdade, o fez: “Age de forma tal a sempre tratar a humanidade, seja na tua própria pessoas ou na dos outros, nunca simplesmente como um meio, e ao mesmo tempo, como um fim.”<sup>177</sup>

#### 2.4.4 Utopia

Na terceira parte de *Anarquia, Estado e Utopia*, Nozick apresenta o estado mínimo, *como um enquadramento para a utopia*. Por outras palavras: a concepção do estado mínimo defendida em *Anarquia, Estado e Utopia* não é uma visão do tipo perfeccionista que indique de que forma os indivíduos devem viver. Pelo contrário, trata-se de um enquadramento geral que permite aos indivíduos viverem vidas muito diferentes, não impondo uma *vontade geral* nem a classificação ou corporativização das pessoas. Assim, Nozick nos provoca com a seguinte questão:

Tomada em seu conjunto, a soma de condições que desejaríamos impor às sociedades que devem ser (por excelência) classificadas como utópicas e contraditória. O fato de ser impossível implantar, simultaneamente e permanentemente, todos os bens sociais e políticos é uma triste realidade da condição humana, e merece ser examinado e deplorado. Entretanto, o nosso tema aqui é o melhor

---

<sup>177</sup>NOZICK, 2016, p. 40.



dos mundos possíveis. Para quem? O melhor dos mundos possíveis para mim não o será para você. Entre todos os que eu consigo imaginar, o mundo que eu mais gostaria de morar não será exatamente aquele que você escolheria. Em algum sentido restrito, porém, a utopia tem de ser o melhor para todos nós; o melhor mundo imaginável para cada um de nós. Em que sentido isso pode acontecer?<sup>178</sup>

Nozick apresenta um modelo idealizado para que cada um de nós pudéssemos escolher o que quiser, sem perder de vista a restrição de que os outros poderão agir da mesma maneira e recusar-se a permanecer no mundo imaginado por nós. A ressalva é que este fato isoladamente, não é suficiente para criar, no modelo, o tipo de necessidade de igualdade nos direitos. Pois somos nós mesmos, quem imaginou e criou algumas dessas pessoas, ao passo que elas não nos imaginaram. Em outras palavras,

Você pode tê-las imaginado com certos desejos, e em especial, pode ter pensado que o maior desejo delas era viver em um mundo que tenha as mesmas características daquele que você criou, embora vivam ali em horrível escravidão. Nesse caso, elas não trocarão seu mundo por outro melhor, pois, do ponto de vista delas, não pode existir um mais adequado.<sup>179</sup>

Em um *arcabouço para utopia*, em razão dos mundos possíveis os quais imaginamos, uma associação estável dentre outras restrições, também não será composta por narcisistas que disputam o primeiro lugar nas mesmas modalidades. Contrariamente ela albergará pessoas, com diferentes qualidades e talentos, todas se beneficiando do convívio com os outros, todos sendo extremamente úteis, ou seja, sendo uma grande fonte de prazer para os demais, complementando-os. Naquele mundo,

[...] cada um prefere ter ao seu redor uma plêiade de pessoas com diversas qualidades e talentos equivalentes aos seus, em vez de ser a única luz a brilhar em universo relativamente medíocre. Todos admiram as qualidades individuais do outro, regozijando-se com o desenvolvimento pleno, nos

---

<sup>178</sup>NOZICK, 2008, p. 384.

<sup>179</sup>NOZICK, 2008, p.. 390.

outros, de aspectos e potencialidades de si próprios que haviam ficados relativamente esquecidos.<sup>180</sup>

Tais modelos possíveis, imagináveis, uma vez projetados em nosso mundo real, é um amplo e, sem dúvida, diversificado leque de comunidades nas quais as pessoas podem participar se forem aceitas ou abandoná-los se assim desejar. Nozick afirma que [...] uma sociedade em que as experiências utópicas podem ser tentadas, diferentes estilos de vida podem ser seguidos e visões diferentes do bem podem ser adotadas individualmente ou em conjunto.<sup>181</sup>

A reflexão nozickiana para o capítulo da *utopia* equivale e, independente dos outros, partindo de outra direção e, convergindo para o mesmo resultado, ao *Estado Mínimo*. Ele ofereceu a possibilidade de pensarmos, sem compatibilizar as considerações das *agências de proteção* dominantes, cabendo apenas observar que as conclusões a que as pessoas chegam sobre o papel da autoridade central (os controles sobre ela etc.) vão determinar a forma e a estrutura interna das *agências de proteção* que eles escolherem para si.<sup>182</sup> Para Nozick, o libertarianismo é “fundamental” na medida em que assenta numa concepção moral de pessoa humana nos termos já referidos da autopropriedade. Portanto, a sua justificação do libertarianismo é filosoficamente mais robusta, no sentido de que assenta em princípios morais e não apenas, ou primordialmente, em considerações sobre a eficiência dos mercados e a *ordem espontânea* da sociedade.

O *Estado Mínimo* não só é moralmente correto, como também constitui uma *utopia* inspiradora em prol da qual deveríamos lutar. Para Nozick, o melhor mundo possível (o estado de coisas ideal) não é o mesmo para todas as pessoas, de modo que a verdadeira *utopia* só poderia ser concebida no plural como *utopias*. O Estado Mínimo consistiria, segundo Nozick, numa *meta-utopia*, num arcabouço (framework) onde diversas concepções de *utopia* poderiam ser tentadas através da associação voluntária entre os indivíduos.<sup>183</sup>

---

<sup>180</sup>NOZICK, 2008, p. 395.

<sup>181</sup>Ibidem, p. 396.

<sup>182</sup>Cf., NOZICK, 2008, p 429-430.

<sup>183</sup>Para Nozick: “em uma sociedade livre, as pessoas podem infringir [contrair] várias restrições que o governo não pode, legitimamente, lhes impor” (NOZICK, 2011, p. 413).

### 3. LIBERAIS E LIBERTÁRIOS- Aproximações

Esta dissertação buscou apresentar um paralelo entre duas concepções liberais de justiça contemporâneas produzidas no campo da teoria política normativa. O objetivo foi de oferecer uma apresentação da trajetória intelectual de Robert Nozick e John Rawls, muito embora com um amplo leque de questões, que nos conduziram para além do projeto inicial. Isso poderia ter causado uma falta de unidade e coerência teórica no conjunto desta dissertação, tornando-a um amontoado de problemas difusos e desconexos. Cientes deste possível problema, procuramos conferir unidade ao nosso trabalho teórico lastreando-o a um debate central (comparações entre as teorias) o qual apresentamos a seguir.

#### 3.1 DA LIBERDADE E IGUALDADE

Quando refletimos sobre políticas liberais, rapidamente percebemos que se tratava de uma noção falsamente simples: ver nela uma declaração do conceito de liberdade sob todas as formas é algo demasiadamente vago e nada elucidativo. Assim, uma dificuldade se transforma em intuições e, até mesmo em concepções de formas de modelos básicos, mas, no pano de fundo a questão permanece a mesma, sem solução. Todavia, nossas intuições nos deixam a mercê do sentimento de que qualquer coisa de essencial está presa nessa imprecisão e na indefinição do que exatamente os liberais valorizam por trás de conceitos como *liberdade*, *igualdade* e *justiça*. Este ensejo especial deriva do fato de que as razões e convicções normativas, centrais no pensamento liberal, entendidas como uma moralidade política, dizem respeito aos “princípios e aos argumentos morais que, do ponto de vista do liberalismo, orientam (ou deveriam orientar) a ação política e que justificam instituições políticas, sociais e econômicas de um certo tipo.”<sup>184</sup>

O que está em causa, contudo, decorem das dificuldades em articular harmoniosamente um conjunto de compromissos normativos fundamentais da filosofia com a teoria política liberal. Nesse sentido, a teoria da justiça de John Rawls, especialmente a desenvolvida em *Uma teoria da Justiça* revelou-se como uma das mais importantes tentativas de esclarecer e acomodar a natureza dos compromissos normativos com os conjuntos de valores centrais da tradição política ocidental.

Assim, na contemporaneidade, algumas formulações produzidas naquele lugar da teoria política normativa, nos motivou a examinar e

---

<sup>184</sup>VITA, 1993, p. 11

apresentar uma leitura do confronto das concepções liberais de justiça rawlsiana com a teoria libertária nozickiana. Disto, como podemos observar, não decorre nenhum engano em afirmar, conforme o próprio Nozick, que estamos diante não apenas de uma crítica às teorias de justiça, mas de uma teoria liberal de justiça alternativa à de Rawls:

Contra a tese de que tal Estado [Estado amplo] se justifica, a fim de realizar ou produzir justiça distributiva entre os cidadãos, formulo uma teoria de justiça (a teoria do título, ou direito, a coisas) que não requer qualquer Estado mais amplo, e o emprego do aparato dessa teoria a fim de dissecar e criticar outras teorias de justiça distributiva que propõem um Estado mais extenso, focalizando principalmente a recente e fortemente documentada teoria de John Rawls.<sup>185</sup>

Nossa idéia central, portanto, por um lado, era a de identificar as principais objeções de Nozick à teoria de justiça de Rawls; por outro, se como o próprio Nozick diz, ele formula uma teoria de justiça liberal, procuramos identificar criticamente quais são os componentes normativos específicos presentes na teoria proposta em *Anarquia, Estado e utopia*. Em razão da nossa proposta, retomaremos abaixo, embora já tenhamos apresentado os elementos principais, algumas concepções da justiça rawlsiana, para daí, apontar as distinções centrais e divergências entre o libertarianismo de Nozick e o liberalismo igualitário de Rawls.

No mais gerias da teoria de justiça de Rawls, como vimos anteriormente, são relevantes a distribuição de bens. Intuímos compreender a linha argumentativa de Rawls, ainda que muito sucintamente. O autor constrói uma teoria de justiça que tem implicações diretas no que se refere à forma como os bens primários, passíveis de distribuição, são distribuídos na sociedade: primeiramente, supõem-se que a estrutura básica da sociedade<sup>186</sup> distribua imparcialmente certos bens sociais: direitos, liberdades e oportunidades, renda e riqueza; outros bens primários, como a saúde e o vigor, a inteligência e a imaginação. Os

---

<sup>185</sup>NOZICK, 2016, p. 12.

<sup>186</sup>Como já mencionado, o objeto principal da justiça, segundo Rawls, é a “estrutura básica da sociedade” e “[...] em conjunto, como um só esquema, essas instituições mais importantes definem os direitos e os deveres das pessoas e repercutem em seus projetos de vida, no que podem esperar vir a ser e no grau de bem-estar que podem almejar”. RAWLS, 2016a, p. 8.

bens primários, como bens naturais,<sup>187</sup> ainda que sofram a influência da estrutura básica, não estão sob seu controle tão imediato e não podem ser distribuídos tão diretamente pelo arranjo da estrutura básica. E, justamente por esses bens naturais não serem afetados de forma tão direta na sua distribuição, é que tiveram forte significado na argumentação rawlsiana.

Uma teoria de justiça em uma sociedade liberal-democrática justa é aquela cujos arranjos institucionais básicos – a *estrutura básica da sociedade* – colocam em prática, os princípios de justiça. De acordo com Rawls, quando os dois princípios de justiça se realizam na *estrutura básica da sociedade*, propicia-se o surgimento das *bases sociais do autorespeito* que para o autor é o bem primário eminente.<sup>188</sup> Aqui cabe um registro importante, se atentar para as linhas argumentativas de Rawls em torno do *autorespeito*, pois será fundamental para o campo de justificação do tão disputado *princípio da diferença*. Ora, o motivo de Rawls considerar o auto respeito um bem primário advém de dois aspectos: por um lado, a idéia de *autorespeito* contém o significado de que a pessoa tem de seu próprio valor, sua firme convicção de que vale a pena realizar sua concepção bem, seu projeto de vida; por outro, na idéia de *autorespeito* está implícita a confiança na própria capacidade, contanto que isso esteja ao alcance da pessoa, de realizar as próprias intenções. O esforço de Rawls é tentar demonstrar que sem o *autorespeito*, falta aos indivíduos de uma sociedade a disposição e a coragem para vencer a apatia e o ceticismo para realizar os desejos e atividades. Por conseguinte desejariam evitar a qualquer preço as situações sociais que solapassem o *autorespeito*:

O reconhecimento público dos dois princípios [de justiça] confere uma sustentação mais forte ao autorespeito e isso, por sua vez, aumenta a efetividade da cooperação social. [...] É claramente racional para os homens assegurar seu autorespeito. [...] Ora, o nosso autorespeito normalmente depende do respeito dos outros. Se não tivermos a percepção de que nossos esforços são respeitados por eles, é difícil, senão impossível, manter a convicção de que vale a pena promover nossos objetivos. Assim, por esse motivo, que lhes pede que tratem umas às outras com civilidade e que

---

<sup>187</sup>RAWLS, 2016a, p. 76.

<sup>188</sup>RAWLS, 2016a, passim.

estejam dispostas a explicar as razões de seus atos, em especial quando as reivindicações de outras pessoas são desconsideradas. [...] O autorespeito se autosustenta reciprocamente.<sup>189</sup>

Tal argumento trata, portanto, de demonstrar que a prioridade das liberdades básicas fundamentais<sup>190</sup>, na estrutura básica da sociedade, deve exprimir o respeito mútuo que os cidadãos devem ter, tanto pelas formas de vida, quanto pelas concepções do bem uns dos outros, desde que essas formas de vida e concepções do bem não sejam incompatíveis com os princípios de justiça de uma sociedade liberal justa. Parece-nos, entretanto, que a questão mais controversa à justiça distributiva rawlsiana e sobre a qual recai a principal objeção de Nozick que analisaremos mais adiante, é a justificação do princípio de diferença, que enunciaremos acima. O próprio Rawls nos expõe esse princípio:

O princípio de diferença representa, com efeito, um acordo no sentido de se considerar a distribuição dos talentos naturais em certos aspectos como um bem comum, e no sentido de compartilhar os benefícios econômicos e sociais maiores propiciados pelas complementaridades dessa distribuição. Os que foram favorecidos pela natureza, quem quer que sejam, só podem beneficiar-se de sua boa sorte em condições que melhorem a situação dos menos afortunados. Os naturalmente favorecidos não devem beneficiar-se apenas por serem mais talentosos, mas somente para cobrir os custos de educação e treinamento dos menos favorecidos e para que usem seus talentos de maneira que também ajudem os menos favorecidos. Ninguém merece sua maior capacidade natural nem um ponto de partida mais favorável na sociedade. Porém é claro que isso não é motivo para ignorar, muito menos eliminar, as diferenças. Pelo contrário, pode-se organizar a estrutura básica de

---

<sup>189</sup>RAWLS, 2016a, p. 219.

<sup>190</sup>Conforme nos explica Vita: “Os princípios estão dispostos em uma ordenação serial que tem o propósito de excluir *trade-off* entre o primeiro e os dois componentes do segundo princípio. A igualação socioeconômica não pode ocorrer à custa das liberdades civis e políticas protegidas pelo primeiro princípio.”(VITA, 1999, p. 42.).

forma que essas contingências funcionem para o bem dos menos afortunados.<sup>191</sup>

Tal citação nos permite mostrar a trama argumentativa e simultaneamente usá-la como fio condutor para compreendermos o princípio em causa. Até aqui, ficou evidente que – mas nunca é demais reafirmarmos - para Rawls, não há justiça ou injustiça no fato dos indivíduos nascerem em determinadas posições mais privilegiadas, ou dotados ou privados de certos talentos, pois, esses seriam apenas fatos naturais e o princípio da diferença não tem por objetivo anular tais diferenças decorrentes das contingências.<sup>192</sup> Todavia, como já foi comentado, o que pode ser considerado justo ou injusto é a forma como as instituições da sociedade sustentam esses fatos. Isto é, através do poder político, podem-se criar mecanismos de contenção das diferenças, neutralizando, tanto quanto possível, os efeitos da distribuição arbitrária de recursos e talentos. Dessa forma, seríamos “[...]levados ao princípio de diferença se desejarmos configurar o sistema social de modo que ninguém ganhe ou perca devido ao seu lugar arbitrário na distribuição dos dotes naturais ou de sua posição inicial na sociedade sem dar ou receber benefícios compensatórios em troca.”<sup>193</sup>

Então, não há dificuldade em notarmos que o *princípio de diferença* se apóia na idéia de oferecer as condições institucionais que permitiriam a cada um desenvolver o sentido do valor dos próprios projetos de vida, noção esta que está na base da noção do *autorespeito*. Ainda, devemos ter claro que o *princípio da diferença* não se traduz em uma concepção de igualdade de resultados ou de bem-estar, mas sim numa igualdade de recursos ou de bens primários. Nessa concepção de igualdade, os recursos devem ser distribuídos; opera-se então, uma distribuição – ainda que não necessariamente igual – equitativa de recursos moderadamente escassos.

Reservamos este espaço para acentuar que o problema da justiça, portanto, não é da igualdade em si, mas o de definir e aceitar apenas desigualdades que podem ser justificadas segundo um critério de justiça. De fato, Rawls sugere que é razoável que as pessoas mais aquinhoadas abram mão de parte dos benefícios que obteriam explorando as contingências naturais e sociais que os favorecem. Uma vez que, ao

---

<sup>191</sup>Cf. RAWLS, 2016a, p.121-122. Precisamos ter claro que o princípio de diferença opera sobre as desigualdades sociais e econômicas que permanecem em uma sociedade quando as necessidades básicas de todos já estivessem atendidas.

<sup>192</sup>Cf. RAWLS, 2016a, p. 122.

<sup>193</sup>RAWLS, 2016a, p. 122.

fazerem isso, estariam demonstrando o respeito que têm pelos que se encontram no *status* periférico da sociedade. Dito isto, podemos compreender a ênfase dada por Rawls à concepção de *autorespeito*: “somente quando os arranjos institucionais básicos dão um suporte efetivo para o autorespeito daqueles que têm mais a perder com esses arranjos, podem os mais privilegiados esperar a cooperação voluntária dos mais destituídos.”<sup>194</sup>

Com base no exposto acima, longe de inferirmos exaustivamente algum argumento, fica em aberto algumas questões: seria possível uma concepção de *autorespeito* na teoria nozickiana? Somente com base nos direitos negativos, conseguiríamos apreender a concepção de *autorespeito*?

### 3.2 DO PRINCÍPIO DA DIFERENÇA

A despeito disto, decorrente defesa da razoabilidade do *princípio de diferença* que incide a principal objeção de Nozick à justiça distributiva rawlsiana:

Sem dúvida alguma o princípio de diferença contém termos na base dos quais os menos bem-dotados cooperariam de boa vontade. (Que termos melhores poderiam eles propor para si mesmos?) Mas será um acordo justo, na base do qual os menos bem-dotados poderiam esperar a cooperação voluntária dos demais? No tocante à existência de ganhos com a cooperação social, a situação é simétrica. Os mais bem-dotados ganham ao cooperar com os menos dotados e estes ganham cooperando com os primeiros. Ainda assim o princípio de diferença não é neutro entre os mais e os menos bem-dotados. De onde vem a assimetria?<sup>195</sup>

Formulando melhor a questão de Nozick, poderiam as pessoas mais privilegiadas, ou seja, as mais aquinhoadas em recursos escassos de todo o tipo, rejeitar o princípio de diferença como parte dos termos equitativos da cooperação social?<sup>196</sup> Nas palavras do próprio Nozick,

---

<sup>194</sup>VITA, 1999, p. 42.

<sup>195</sup>NOZICK, 2016, p. 211.

<sup>196</sup>Essa questão já foi apresentada por VITA, 2007, p. 237.



Rawls não demonstrou que o indivíduo mais favorecido, não tem motivos para queixar-se a ser obrigado a ter menos, para que outro possa ter mais do que seria o caso em outra situação. E não pode demonstrar isso uma vez que [o mais favorecido] de fato tem motivo para queixa. Ou não tem?<sup>197</sup>

Pois bem, um dos objetivos que levaram Nozick a escrever *Anarquia, Estado e Utopia* foi a percepção de que nem a teoria de Rawls – o liberalismo igualitário de modo geral – e nem o utilitarismo faziam justiça à distinção entre as pessoas, tampouco levariam os direitos individuais a sério.<sup>198</sup>

Não obstante, quais os argumentos elaborados por Nozick em sua teoria que justificam “moralmente” a existência de um direito inviolável a quinhões desiguais de recursos externos?

### 3.3 DA CONCEPÇÃO DO DIREITO

É preciso – ir para um pouco além do que comentamos anteriormente - distinguir a concepção de direito empregada aqui. Uma distinção central entre o libertarianismo e o liberalismo igualitário está evidenciada na interpretação de Nozick, para o qual, a garantia de direitos individuais deve ser adequadamente interpretada como *restrição à ação* e não como um *estado final a ser realizado*:

[o libertariano] pode colocar a não-violação de direitos como uma restrição à ação, e não transformá-la no estado final a ser atingido. A posição adotada por esse proponente do Estado ultramínimo será coerente se sua concepção de direitos sustentar que o fato de você ser forçado a contribuir para o bem-estar de outrem viola-lhe os direitos, ao passo que ninguém mais estar fornecendo-lhe coisas de que você necessita, incluindo coisas essenciais à proteção de seus direitos, não os viola em si, mesmo que ele não torne mais difícil para outra pessoa violá-lo.<sup>199</sup>

Aqui, verificamos duas distinções nas formas de conceber a força que atribuímos a direitos. As diferenças na forma de conceber os direitos

---

<sup>197</sup>NOZICK, 2016, p. 214.

<sup>198</sup>Cf. NOZICK, 2016, Cap. 3.

<sup>199</sup>NOZICK, 2016, p. 45.

indicam a existência de um confronto, ao nível de princípios, entre as duas variantes de pensamento liberal que tratamos nessa dissertação. Tais diferentes formas de direito podem ser entendidas no caso do libertarianismo, como *constricções deontológicas* (interdições à ação individual ou coletiva), e de cuja perspectiva normativa, somente razões relativas ao agente podem ser admitidas como fundamento da moralidade política. A concepção de Friedrich Hayek de justiça, - a qual apresentamos ligeiramente como fio condutor histórico - ilustra esse tipo de perspectiva normativa. Da perspectiva que Hayek nos oferece, as normas de justiça aplicam-se somente à conduta humana e consistem em normas de proibição de ações que podem causar danos a outros, sem levar em consideração à avaliação do estado de coisas na sociedade:

Só a conduta humana pode ser dita justa ou injusta. Aplicados a uma situação, estes termos só têm sentido na medida em que consideramos alguém responsável por sua criação, ou por ter permitido que ela ocorresse. [...] somente os aspectos da ordem de ações humanas que podem ser determinados por normas de conduta justa suscitam problemas de justiça. Falar de justiça implica sempre que alguma pessoa, ou pessoas, deveria ou não ter executado alguma ação; e esse dever, por sua vez, implica o reconhecimento de normas que definem um conjunto de circunstâncias em que certo tipo de conduta é proibido ou exigido.<sup>200</sup>

Sim, para um liberal-igualitário como Rawls, a ênfase da análise normativa recai sobre os efeitos dos arranjos institucionais, ou seja, uma estrutura institucional só pode ser moralmente justificável se propiciar a todos que se encontram sob seus arranjos, principalmente os que se encontram em pior situação, os direitos, os recursos e as oportunidades que permitam a cada indivíduo empenhar-se para realizar a sua própria concepção de boa vida. Para isso, a concepção de direitos não deve limitar-se como - para usar um termo do próprio Nozick - *restrições indiretas*, mas também buscar alcançar um estado de coisas desejáveis. Dessa perspectiva, portanto, as normas institucionais não devem ser avaliadas moralmente apenas por seus direitos e deveres, mas também pelos seus resultados, ou melhor, “por suas consequências resultantes, isto é, para a qualidade de vida daqueles que têm de viver sob essas

---

<sup>200</sup>Cf. HAYEK, 1985, p. 36-37.

normas.”<sup>201</sup>Contrariamente ao pronunciamento de Hayek na passagem citada, a teoria de Rawls nos aconselha olhar, antes de qualquer coisa, para os efeitos ou as consequências que configurações institucionais distintas têm para a distribuição de encargos e benefícios na sociedade.

Fica notório que uma característica fundamental da teoria rawlsiana é mirar a estrutura básica propositalmente no sentido de da teoria da justiça o encargo de fazer julgamentos sobre as transações específicas e sobre os níveis de satisfação individual. A adoção de uma forma de avaliação *consequencialista* da teoria de Rawls é aquela que tem por objeto os efeitos da estrutura básica e não todos os estados de coisas que podem se produzir sob essa estrutura. Como vimos anteriormente, a dedicação de Rawls é no sentido de tratar da estrutura básica da sociedade como um caso de *justiça procedimental pura*.<sup>202</sup>

A vantagem prática da justiça procedimental pura é que já não é mais necessário levar em conta a infinidade de circunstâncias nem as posições relativas mutáveis de pessoas específicas. Evita-se o problema de definir princípios que dêem conta das enormes complexidades que surgiriam se esses pormenores fossem pertinentes. [...] É o arranjo institucional da estrutura básica que se deve julgar, e julgado de um ponto de vista geral.<sup>203</sup>

As implicações políticas que decorrem da distinção entre as concepções de direitos entre os teóricos liberais são muito importantes: ao passo que Nozick rejeita uma interpretação *consequencialista* e institucional-coletiva de direitos, admitindo uma concepção dos direitos como *restrições laterais* à ação, ou seja, a idéia central de Nozick é que os direitos não prescrevem o que vamos fazer coletivamente ou individualmente, somente restringem as escolhas coletivas possíveis: “Os direitos não determinam a ordenação social, mas sim um conjunto de limitações, dentro das quais a escolha social deve ser feita pela exclusão de certas alternativas, a fixação de outras, e assim por diante.”<sup>204</sup>Do ponto de vista da teoria nozickiana, os indivíduos podem fazer o que bem

---

<sup>201</sup>VITA, 1999, p. 36.

<sup>202</sup>Conforme Vita a “justiça é procedimental quando não temos nenhum outro critério para avaliar moralmente os resultados que não o fato de eles terem sido gerados pela aplicação consistente de um procedimento justo”. Cf. VITA, 1999, pp. 57-58.

<sup>203</sup>RAWLS, 2016a, p. 106.

<sup>204</sup>NOZICK, 2016, p. 185.

entenderem, desempenhando se em realizar uma concepção de boa vida, desde que para isso não recorram à violação de direitos de outros à integridade física, à propriedade legitimamente adquirida (discutimos anteriormente essa concepção no §3.3.2 dessa dissertação) e as obrigações voluntariamente contraídas por contrato. Em outras palavras, não respeitamos a inviolabilidade pessoal quando violamos as *constrições morais* que o próprio respeito a esses direitos impõem à nossa conduta.

Em razão do dilema acima apresentado, gostaríamos de deixar em aberto tantas questões, quantas se fizerem necessárias, sobre os conceitos de direitos humanos, direitos inatos, direito privado, direito público, dentre outros, assim como todas as possíveis fundamentações dos próprios direitos.

### 3.4 DO DEVER DEONTOLÓGICO

Não nos abstendo completamente das complexidades dos direitos, se faz relevante notar, em tempo um ponto polêmico na interpretação de Nozick da neutralidade liberal em relação à inviolabilidade pessoal. Nozick configura um Estado justo e neutro em relação aos fins perseguidos por seus cidadãos somente quando esse Estado garante o respeito às *constrições morais* da conduta individual, bem como o respeito à sua própria ação. Da perspectiva libertariana, um Estado que obriga uma pessoa a contribuir para o bem-estar de outra, aceita que a primeira seja utilizada como um instrumento para os fins da segunda, daí, a interpretação de que esse tipo de Estado não é neutro entre seus cidadãos:<sup>205</sup>

---

<sup>205</sup>Conforme Vita, “Nick interpreta a segunda formulação do imperativo categórico kantiano de uma forma particularmente forte. O que Kant diz na Fundamentação da metafísica dos costumes é que devemos agir de forma que tratemos a humanidade, em nós mesmos ou em outros, não somente como um meio, mas sempre também como um fim em si mesmo”. Assim, Nick não justifica em sua concepção de inviolabilidade pessoal, baseada no imperativo kantiano, o porquê de todas as circunstâncias da vida de uma pessoa, desde seus talentos naturais à posse de recursos externos, devam ser consideradas como atributos de sua humanidade. O que torna difícil para Nozick nessa interpretação é sustentar que privar uma pessoa de uma pequena parcela de sua renda, por exemplo, por taxação redistributiva, seria o equivalente a tratá-la como meio para os fins de outros, ou desrespeitar a sua humanidade. Cf. VITA, 1999, p. 38.

Usar uma pessoa dessa maneira, além de indicar desrespeito, não leva em conta o fato de que ela é uma pessoa separada, que é sua a vida de que dispõem. Ela não obtém algum bem que contrabalance seu sacrifício, e ninguém tem o direito de obrigá-lo a isso – e ainda menos o Estado ou o governo, que alegam que lhe exige a lealdade e que, por conseguinte, deve ser escrupulosamente neutro entre seus cidadãos.<sup>206</sup>

Por um olhar mais superficial, nos pareceu que a teoria de Nozick era fundada em direitos, uma vez que as *constrições morais* por ele defendidas advinham de uma preocupação com os direitos individuais e a inviolabilidade da pessoa. Entretanto, Álvaro de Vita nos sugere que a noção central na teoria de Nozick não é a de direitos, mas a de dever. As razões centrais na ótica nozickiana seria com o cumprimento dos próprios deveres deontológicos, sendo pouco importante se os outros têm os seus interesses básicos violados ou se têm condições de cumprir com seus deveres adequadamente em uma situação adversa. O mais relevante na teoria liberal libertariana é o cumprimento da conduta do agente aos deveres morais reconhecidos: o dever de realizar meus interesses e concepções de boa vida, desde que não cause danos a outros, porém, não nos diz respeito se outros têm seus direitos violados ou lhes falta recursos para realizá-los. O Estado não deve intervir nas minhas escolhas, pois o fazendo, violará ele próprio as *restrições morais* de minha conduta.<sup>207</sup>

Para a visão libertariana, se as privações alheias não são diretamente causadas por nós, não somos responsáveis pelas violações ou privações cometidas aos outros porque deixamos de fazer algo que estava ao nosso alcance para evitar ou diminuir seus danos ou sofrimento. Há nessa linha de pensamento uma nítida diferenciação entre as *constrições deontológicas* e os deveres de auxiliar as outras pessoas em estado de necessidade ou de risco: enquanto os primeiros são deveres fortes para o libertarianismo, os segundos não são deveres genuínos, embora seja sempre meritório cumpri-los, são moralmente opcionais a sua realização. Em contraste, uma concepção liberal-igualitária do tipo rawlsiana considera a realização não apenas dos nossos próprios interesses individuais, mas fundamentalmente atribui um peso moral à realização dos interesses também de outros, já que o que se busca nessa perspectiva

---

<sup>206</sup>NOZICK, 1996, p. 48.

<sup>207</sup>Cf. VITA, 1999, p. 43.

normativa é atingir, como já dissemos, um estado de coisas onde os direitos de todos sejam protegidos.

Por seu expediente, a solução liberal-igualitária, ao invés de atribuir o peso da ideia de que somos moralmente responsáveis pelos sofrimentos dos outros, desloca-o para as instituições básicas da sociedade, no seguinte sentido: se uma estrutura institucional diversa da que apresenta danos e privações for apontada e nada fizermos para colocá-la em prática, então, seremos coletivamente responsáveis pelas privações que ocorrem sob o *status quo*, mesmo que essas privações não decorram dos atos intencionais particulares de ninguém.

Assim sendo, uma centelha não deixa apagar a questão: transferindo para as instituições básicas da sociedade o peso de sermos responsáveis moralmente pelos outros, não estaríamos, ao longo do tempo, obnubilando nossa capacidade de interpretação do conceito de *consenso sobreposto* apresentado por Rawls?

### 3.5 DA PROPRIEDADE

Há ainda a necessidade de colocarmos aqui um marcador na teoria política libertariana. Um componente central do neoliberalismo moral diz respeito à propriedade. A argumentação de Nozick busca evidenciar a legitimidade moral de sistema de *titularidades* semelhantes àquele produzido por um capitalismo de liberalismo econômico. Vimos que o caminho trilhado por Nozick é o de atribuir valor moral à propriedade adquirida em conformidade com os princípios de *aquisição, transferência e retificação*.

A proposição central da teoria libertariana leva-nos intuitivamente a seguinte formulação: se todo o indivíduo é proprietário moralmente legítimo de si (de seu corpo, talentos e capacidades), então todo indivíduo é proprietário moralmente legítimo de tudo aquilo que obteve empregando seus próprios talentos e capacidades. Logo, se as *titularidades* emergem de um processo em que as premissas acima são satisfeitas, então, pode-se afirmar que cada pessoa tem um direito moral às possessões e recursos externos que adquiriu. Disso segue-se a inferência nozickiana da inviolabilidade do direito moral de *propriedade de si* e dos recursos externos obtidos por meios permissíveis. Notemos que a ideia de liberdade, tão cara aos liberais, na teoria nozickiana deriva da não violação do direito mais fundamental, qual seja, o de que cada indivíduo pode fazer o que bem entender com os recursos internos e externos dos quais é proprietário, sem sofrer interferência

É claro que aqui, pressuposto teoricamente, esse direito deve ser garantido de forma absoluta por um Estado liberal justo. A teoria de Nozick procura refutar assim a suposição de que transferência de uma parte das possessões dos mais privilegiados para os mais destituídos possa ser justificada como uma questão de justiça. Nozick denomina a sua teoria de justiça do direito à propriedade de “histórica”, em oposição aos princípios “estruturais”<sup>208</sup> e “padronizados” de justiça.

Rawls fez um esforço enorme no sentido de não cair no proselitismo ideológico, contudo em relação ao direito à propriedade histórico, como, a partir da sua teoria daríamos conta das retificações na aquisição? A estrutura básica se incumbiria deste dilema também?

### 3.6 DAS CONCEPÇÕES ESTRUTURAIS E PADRONIZADAS

Sem perdemos de vista o pergunta em aberto que deixamos no parágrafo anterior, ainda da perspectiva nozickiana, os princípios estruturais seriam aqueles que avaliam a justiça distributiva de vantagens sociais sem levar em conta como ela foi gerada.<sup>209</sup> O que a teoria histórica de justiça de Nozick coloca em questão é como, por meio de que condutas a presente distribuição de titularidades foi alcançada, isto é, qual a genealogia moral das possessões individuais sob a distribuição vigente. Cabe lembrar aqui, que a sua preocupação é com a conduta individual dos agentes e não com o estado de coisas. O objetivo central da teoria de Nozick é estabelecer um direito moral de si mesmo e dos recursos externos obtidos de acordo com os princípios da sua teoria da titularidade. E aqui, entende-se que um direito moral é anterior aos arranjos institucionais estabelecidos e está moralmente apartado de interferências, sobretudo coletivas.

Nozick distingue a sua teoria de uma subclasse de princípios históricos que ele denomina *padronizados*: “a cada um de acordo com o seu mérito moral, suas necessidades, produto marginal, seu esforço, ou a soma combinada disso”<sup>210</sup> As objeções que formula às concepções

---

<sup>208</sup>VITA, 1999, p. 174.

<sup>209</sup>Um exemplo desse tipo de princípio poderia ser visto em um liberal-igualitário como Rawls, uma vez que, independente de como se chegou até ela, uma dada distribuição será considerada injusta se “houver uma distribuição alternativa em que os benefícios sociais garantidos aos mais destituídos sejam maiores do que os benefícios sociais garantidos a estes sob a distribuição vigente”. VITA, 1999, p. 62.

<sup>210</sup>NOZICK, 2016, p. 177.

padronizadas são basicamente as mesmas que dirige às estruturais, revelando assim, a essência de sua teoria:

Pensar que a tarefa de uma teoria de justiça distributiva é preencher o claro na frase “a cada um segundo suas \_\_\_\_\_” implica estar-se predisposto a procurar um padrão, ao passo que o tratamento separado dado a frase “de cada um segundo suas \_\_\_\_\_” focaliza produção e distribuição como duas questões distintas e independentes. Numa concepção sobre o direito a alguma coisa essas questões não são separadas. Quem quer que faça alguma coisa, tendo comprado ou contratado os recursos de outrem usados no processo (transferindo algumas de suas posses para esses fatores cooperantes), tem direito a ela. A situação não é de alguma coisa ter sido feita e de ser questão aberta quem vai ficar com ela. As coisas surgem no mundo já ligadas a pessoas que têm direito a ela. Do ponto de vista histórico da concepção de justiça que confere direitos à propriedade, aqueles que começam tudo de novo para completar a frase “a cada um segundo suas \_\_\_\_\_” tratam objetos como se não viesse de algum lugar, como se saíssem do nada.<sup>211</sup>

Então, a objeção de Nozick tanto às teorias estruturais quanto às padronizadas é a de que ambas consideram que os recursos podem ser distribuídos à vontade – seja para alcançar um estado de coisas considerado mais desejável, seja para realizar o princípio padronizado mais correto – sem levar em conta as titularidades, ou seja, o processo de aquisição original das posses ou as transferências permissíveis dessas posses.

O argumento de Hayek é a base de apoio para Nozick, contrário à distribuição de acordo com o mérito moral, argumentando, portanto, que só há um padrão distributivo não incompatível com a perspectiva das titularidades: “numa sociedade livre haverá distribuição de acordo com o valor, e não mérito moral, isto é, de acordo com o valor percebido das ações e serviços de uma pessoa a outras.”<sup>212</sup> É claro que há um pressuposto

---

<sup>211</sup>NOZICK, 1996, p. 180.

<sup>212</sup>“Argumenta Hayek que não podemos saber o suficiente a respeito da situação de cada pessoa para distribuir a cada uma de acordo com seu mérito moral. [...] A



aqui, o mercado – como vimos, a *catalaxia* -, que possibilita a distribuição dos recursos de acordo com o valor percebido das ações e serviços entre as pessoas. A perspectiva histórica de Nozick, como vimos até agora, diz respeito ao segundo princípio da sua teoria de justiça. De acordo com esse princípio, se os indivíduos têm títulos legítimos de posse dos recursos, não haveria porque se objetar que a distribuição desses recursos seja feita de forma não-coercitiva das transações de mercado conforme os ditames do valor percebido, embora sua teoria não tenha deixado nítido quais os critérios para se distinguir que formas de coerção são aceitáveis em uma sociedade de livre mercado.

No entanto, para que o princípio da transferência de titularidades possa ser justificado moralmente, primeiramente Nozick tenta demonstrar que as titularidades derivam de uma apropriação original de recursos que não foram possuídos previamente por ninguém e, portanto, ninguém – nem os que são destituídos de titularidades – teria razões morais para objetar sobre essas titularidades. Nesse sentido, a afirmação de que as coisas surgem no mundo já ligadas a pessoas que têm direito a ela, precisa ser melhor explicada: em que ponto, na teoria de Nozick, o processo de geração de títulos de propriedade por meio de transações voluntárias no mercado parece ter tido seu início?

### 3.7 DO FATO HISTÓRICO DA AQUISIÇÃO

O esforço de Nozick é tentar demonstrar que as desigualdades de recursos que caracterizam as condições e oportunidades de vida dos membros de uma determinada sociedade contemporânea poderiam ter decorrido de uma apropriação original moralmente justificável. Para tanto, Nozick recorre a uma interpretação de Locke à apropriação justa, ou seja, recorre, conceitualmente, a uma estrutura de direitos de propriedade e de direitos pessoais ainda no estado de natureza. Recuperemos, brevemente, a argumentação lockeana:

---

despite de sua rejeição de uma concepção padronizada de justiça distributiva, o próprio Hayek sugere um padrão que ele considera justificável: a distribuição de acordo com os benefícios percebidos conferidos a outros, deixando espaço para a queixa de que a sociedade livre não cumpre exatamente esse padrão. Formulando mais precisamente esse elemento padronizado de uma sociedade capitalista livre, temos: ‘A cada um de acordo com o quanto ele beneficia os demais que possuem recursos para beneficiar aqueles que os beneficiam’”. Cf. NOZICK, 1996, p. 178-179.

Embora haja inúmeras leituras possíveis para a teoria de Locke da propriedade, vejamos essas passagens: “Deus, que deu o mundo aos homens em comum, também lhes deu a razão para que o utilizassem para maior proveito da sua vida e da própria conveniência.”<sup>213</sup> Com um olhar cuidadoso, observamos que Locke fala em “mundo em comum”, mas depois ele desloca para a racionalidade. Consta-nos que há uma intenção precisa aí, ou seja, quando o homem sai do estado de natureza e passa a utilizar-se da razão para organizar a sociedade, não há mais motivos para seguir algumas – não todas – das situações do estado de natureza. Na mesma esteira:

A terra e tudo o que ela contém foi dada aos homens para o sustento e o conforto de sua existência. Todas as frutas que ela naturalmente produz, assim como os animais selvagens que alimenta, pertencem à humanidade em comum, pois são produção espontânea da natureza; e ninguém possui originalmente o domínio privado de uma parte qualquer, excluindo o resto da humanidade, quando estes bens se apresentam em seu estado natural.<sup>214</sup>

Neste ponto, Locke fala em seu estado natural, ou seja, antes da sociedade civil. Todavia, observemos agora o que Locke diz no parágrafo imediatamente posterior:

Ainda que a terra e todas as criaturas inferiores pertençam em comum a todos os homens, cada um guarda a propriedade de sua própria pessoa; [aqui ele começa a reviravolta] sobre esta ninguém tem qualquer direito, exceto ela. Podemos dizer que o trabalho de seu corpo e a obra produzida por suas mãos são propriedade sua. Sempre que ele tira um objeto do estado em que a natureza o colocou e deixou, mistura nisso o seu trabalho e a isso acrescenta algo que lhe pertence, por isso o tornando sua propriedade. Ao remover este objeto do estado comum em que a natureza o colocou, através do seu trabalho adiciona-lhe algo que excluiu o direito comum dos outros homens. Sendo este trabalho uma propriedade inquestionável do

---

<sup>213</sup>LOCKE, 1973, p. 51.

<sup>214</sup>LOCKE, 1973, p. 51.

trabalhador, nenhum homem, exceto ele, pode ter o direito ao que o trabalho lhe acrescentou, pelo menos quando o que resta é suficiente aos outros, em quantidade e em qualidade.<sup>215</sup>

Fica notório que Locke se desembaraça perfeitamente da restrição ao direito de propriedade. Só haveria restrição se não houvesse propriedade suficiente para o restante da humanidade. Portanto, ainda que houvesse poucas propriedades e essas fossem concentradas, deixando muitos sem propriedade, ainda assim seria melhor, pois as propriedades que existem seriam mais produtivas.<sup>216</sup>

Assim, de acordo com Nozick, a parte relevante da teoria de Locke está na cláusula “sendo [o] trabalho uma propriedade inquestionável do trabalhador, nenhum homem, exceto ele, pode ter o direito ao que o trabalho lhe acrescentou, pelo menos quando o que resta é suficiente aos outros, em quantidade e em qualidade”. Conforme a interpretação de Nozick, para que uma apropriação seja moralmente legítima, é suficiente que ela não piore a situação de outros. Uma apropriação que de outro modo violaria a cláusula poderia ainda dar origem a títulos legítimos,

---

<sup>215</sup>Cf. LOCKE, 1973, p. 51-52. (Grifo nosso).

<sup>216</sup>As ideias de John Locke foram fundamentais para o desenvolvimento da noção de direito natural. Ainda que não condenasse a escravidão em seus escritos, mas até a defendesse como legítima diante de certas circunstâncias, Locke construiu a noção de que a sociedade é composta por indivíduos autônomos, que encontram sua verdadeira humanidade ao exercer a condição de proprietários. E, para ele, a propriedade de si deveria consistir na mais importante dessas propriedades – por assim dizer, a primordial. Essa ideia fora utilizada por seus discípulos para sustentar que a natureza e a sociedade somente seriam compatíveis se os indivíduos pudessem contar com uma espécie de centro inviolável de autonomia e autodireção. Para os propósitos deste trabalho, basta apontar que nos escritos de John Locke convivem lado a lado a ideia de igualdade natural entre todos os seres humanos e a ideia de desigualdade econômica e política. Trata-se de uma noção de igualdade humana fundamental que é compatível com visões muito distintas de justiça socioeconômica. E foi através da harmonização entre igualitarismo e desigualdade que foi possível que Locke legitimasse a escravidão em certas circunstâncias, ainda que defendesse a liberdade natural de todos os homens. RolfKuntz nos lembra que “não se pode interpretar seus escritos [de Locke], corretamente, sem levar em conta a ideia de igualdade como fundamento de toda a construção política. E não se pode ser fiel às suas ideias, ao tentar reproduzi-las, sem mostrar seu compromisso com a desigualdade econômica e política”. KUNTZ, 1997, p. 19.

contanto que o apropriador compense aos demais de modo que suas situações não se tornem por esse ato piores: “A menos que compense essas pessoas, a apropriação que pratica violará a condição do princípio de justiça na aquisição e será ilegítima.”<sup>217</sup>

Há segundo Nozick, dois pontos fundamentais na cláusula lockeana sobre a apropriação original. O primeiro ponto enfoca como os atos de apropriação por parte de uma pessoa afetam a situação de outros; outro ponto relevante para Nozick é o de que a “condição lockeana não é um ‘princípio de resultado final’. Ela se concentra em uma maneira particular em que as ações apropriativas afetam aos demais, e não na estrutura da situação resultante.”<sup>218</sup>: um objeto que passa a propriedade de alguém muda a situação de todas as outras pessoas, uma vez que, antes, elas tinham liberdade de usá-lo, o que não acontece mais. Esta mudança na situação dos outros (retirando-lhes a liberdade de agir no tocante a um objeto que antes não tinha dono), porém, não precisa tornar-lhes pior a situação. “[...] Alternativamente, as coisas que faço com o [objeto] de que me apropriei pode melhorar a situação dos demais, compensando-lhes a perda de liberdade para usá-lo.”<sup>219</sup>

Ora, com base em quais argumentos pode Nozick afirmar que a apropriação privada de recursos, que em algum momento, foram de uso comum, não piora a situação de ninguém?

### 3.8 DOS TALENTOS NATURAIS

Contudo, ainda restaria na teoria de Nozick, o problema apontado por De Gregori:

Mesmo se pudéssemos eliminar com sucesso os efeitos das injustiças passadas (medida por um tipo de distribuição Rawlsian de padrões de algumas "regras difíceis"), a implementação da utopia libertária de Nozick dependeria de alguma perfectabilidade de seres humanos. Para qualquer corrupção significativa no sistema, novamente exigirá uma reforma em termos diferentes dos princípios de direito. Na melhor das hipóteses, a teoria de Nozick só pode ser usada como

---

<sup>217</sup>NOZICK, 2016, p. 198.

<sup>218</sup>Ibidem, p. 200.

<sup>219</sup>Idem, p. 195.

complemento de alguma outra teoria operacional da justiça.<sup>220</sup>

Nesta dissertação, tentamos demonstrar que a idéia do *princípio de diferença* de Rawls – expressa nos termos acima – de *Uma teoria da justiça*, é a de que a distribuição dos talentos naturais, cuja distribuição entre os indivíduos é moralmente arbitrária, devem ser vistos como um recurso comum da sociedade. No entanto, para Nozick, a distribuição natural de recursos e de talentos, mesmo que arbitrária, não deve ser alterada, desde que a posse desses recursos e dos ganhos provenientes desses talentos for legítima – aqui “legítima” entenda-se como não provenientes de roubo, fraude ou coerção.<sup>221</sup> Para prosseguirmos, é importante lembrarmos do exemplo do jogador Wilt Chamberlain, utilizado por Nozick<sup>222</sup> para, então, identificarmos um dos pontos de divergência em relação à teoria de Rawls.

Por certo, se tomarmos a concepção de justiça rawlsiana, existiria sim, motivos para se questionar a nova configuração distributiva. Isto porque, mesmo que tivéssemos uma distribuição inicial de recursos, a distribuição arbitrária de talentos naturais acabaria por se tornar uma fonte de desigualdades imerecidas ao longo do tempo. Dessa forma, segundo Rawls, mecanismos redistributivos das instituições políticas são sempre necessários para neutralizar as formas de desigualdades resultantes da distribuição arbitrária de talentos.

O ponto central do argumento nozickiano, no exemplo do jogador de basquete, é tentar demonstrar que os agentes individuais, por meio de trocas livres e voluntárias, - tal como a *catalaxia* de Hayek – ao decidirem o que fazer com a parcela igual de recursos que cada um recebeu numa situação inicial (e hipotética) de igualdade de recursos, podem produzir legitimamente vastas desigualdades de recursos escassos. Continuando na argumentação, o autor afirma que somente o poder coercitivo<sup>223</sup> pode

---

<sup>220</sup>DE GREGORI, 1979, p. 22, (tradução nossa).

<sup>221</sup>Cf. NOZICK, 2016, p. 171-174.

<sup>222</sup>Cf. NOZICK, 2016, p. 181-184.

<sup>223</sup>A descrição do exemplo de Wilt Chamberlin sugere que a adoção desse princípio pelo Estado implica contínua interferência em transações individuais específicas. Rawls, em obra posterior, irá responder ao tipo de objeção de Nozick ao princípio de diferença da seguinte forma: “Uma vez que o princípio de diferença se aplica as instituições tidas como sistemas públicos de normas, as exigências dessas instituições são previsíveis. Elas não impõem mais interferências contínuas ou regulares nos projetos e ações de indivíduos do que,

restaurar a igualdade inicial e que “nenhum princípio de estado final ou distributivo padronizado de justiça pode ser continuamente implementado sem interferência contínua na vida das pessoas.”<sup>224</sup>

Na ótica nozickiana, somente a intervenção do Estado pode “fazer com que a distribuição de recursos corresponda àquilo que o princípio de diferença de Rawls recomenda. A igualdade, em suma, mesmo quando interpretada na forma proposta pelo princípio de diferença, é incompatível, segundo o libertariano, com a liberdade.”<sup>225</sup> De modo mais geral, para Nozick, a liberdade individual e a igualdade seriam incompatíveis e nesse sentido, para garantir a igualdade socioeconômica, é preciso empregar o poder político de forma opressiva.

Contudo, há um aspecto do argumento de Nozick contraditório no exemplo citado: qual a justificativa para a distribuição igual de recursos um dia ser justificada (posição D1) e depois não ser mais (posição D2)? De partida, nos parece ser a mesma justificativa do direito natural à propriedade ilimitada de recursos obtidos de forma não-ilegítima. Mesmo sendo moralmente arbitrária, a distribuição de recursos e talentos está dada, do mesmo modo como o maná cai do céu.<sup>226</sup> Se alguém merece a sorte que lhe coube, então melhor, mas ninguém pode pleitear a parte do maná que coube, por sorte, a outro. Nozick procura reforçar seu argumento apelando a um direito (justificado por intuição) lockeano ou quase lockeano à apropriação legítima, como vimos mais acima. Assim, se a apropriação de recursos para ser legítima teve de satisfazer a condição lockeana, então ela deveria satisfazê-la sempre. Entretanto, no exemplo de Chamberlain, Nozick mistura duas concepções excludentes de justiça: a hipótese de igualdade de recursos na posição inicial é incompatível com os pressupostos de uma sociedade de liberalismo econômico nos momentos seguintes. Mas, além dessa diferença, parece-nos essencial sublinhar que, na teoria de Nozick, temos o direito de propriedade justificado de forma *intuicionista*, isto é, fundamentado de forma a sustentar que temos um direito natural à propriedade dos recursos, sejam

---

digamos, as formas correntes de tributação. Já que os efeitos dessas normas são previstos, sempre que os cidadãos elaboram seus planos, levam-nas em conta de antemão. [...] Além disso, o princípio de diferença (bem como o primeiro princípio e a primeira parte do segundo princípio) respeita expectativas legítimas baseadas nas normas publicamente reconhecidas e as titularidades adquiridas pelos indivíduos”. RAWLS, 2016a, p. 73.

<sup>224</sup>NOZICK, 2016, p. 183.

<sup>225</sup>Cf. VITA, 2008, p. 290-291.

<sup>226</sup>Cf. NOZICK, 2016, p. 215.

eles adquiridos por esforço próprio, quanto por transmissão de outros, que por sua vez também foram adquiridos de forma legítima.

Por outro lado, na teoria de Rawls, o que uma pessoa merece ou possui não pode ser considerada apenas como um fato natural, uma vez que, noções como mérito e capacidade não são verdades auto-evidentes. Como nos explica Vita,

[...] ‘justiça como equidade’ é uma teoria construtivista e não intuicionista”. Diferentemente da teoria da titularidade em que se apoia Nozick, na teoria de Rawls, “aquilo que um homem merece ou está moralmente titulado a possuir ou dispor – sejam recursos externos, sejam os frutos do exercício de seus próprios talentos – depende da concepção pública da justiça adotada e das ‘expectativas legítimas’ que as instituições que corporificam essa concepção geram em seus participantes.<sup>227</sup>

Na teoria rawlsiana, para negar a existência de uma base para o mérito e justificar a adoção do *princípio de diferença* na posição original, requer que se retire da pessoa todos os traços que, eventualmente, poderiam se constituir em fundamento para o mérito, de forma que se desconheçam certas particularidades.<sup>228</sup> Num primeiro momento, é preciso negar que a pessoa mereça seus *status* ou posição social; depois negar que mereça os recursos externos que possui e por fim, negar o mérito a seus próprios talentos e preferências. Um dos motivos pelos quais a *posição original* precisa abstrair dela mesma as características e circunstâncias particulares das pessoas, ou seja, suas contingências, é devido as exigências de se estabelecer um acordo entre pessoas livres e iguais sobre uma estrutura que precisa eliminar as posições vantajosas, que ao longo

---

<sup>227</sup>VITA, 1993, p. 50.

<sup>228</sup>Como vimos para Rawls, presume-se que as partes não conhecem certas particularidades. Ninguém conhece “qual é seu lugar na sociedade, classe nem status social; [...] a própria sorte na distribuição dos dotes e das capacidades naturais, sua inteligência e força; [...] a própria concepção do bem, as particularidades de seu projeto racional de vida, nem mesmo as características especiais de sua psicologia, como sua aversão ao risco ou sua tendência ao otimismo ou ao pessimismo; [...] as circunstâncias de sua própria sociedade, a posição econômica ou política, nem o nível de civilização e cultura que essa sociedade conseguiu alcançar”. RAWLS, 2016a, p. 166.

do tempo, foram sedimentadas em qualquer sociedade como o resultado de tendências históricas e sociais cumulativas.

Diferentemente da concepção de Nozick para quem os direitos, liberdades e oportunidades básicos dependem de contingências históricas, circunstâncias sociais e dons naturais,<sup>229</sup> para Rawls, um acordo sobre os princípios que devem reger a *estrutura básica* do presente em direção ao futuro não deveriam ser influenciadas por vantagens contingenciais históricas originadas no passado.<sup>230</sup> A idéia, portanto, de uma *posição original* é propiciar um procedimento equitativo, aonde quaisquer princípios que venham a ser acordados nesta posição sejam justos, condição essa do *véu de ignorância*:

Devemos, de algum modo, anular as consequências de contingências específicas que geram discórdia entre os homens, tentando-os a explorar as circunstâncias sociais e naturais em benefício próprio. Para fazê-lo, presumo que as partes se situam por trás de um véu de ignorância. Elas desconhecem as consequências que as diversas alternativas podem ter sobre a situação de cada qual e são obrigadas a avaliar os princípios apenas com base em ponderações gerais.<sup>231</sup>

Neste ponto, apresentamos acima, somente a diferença pontual entre as teorias para, então, destacar mais esse dilema em relação aos talentos naturais.

### 3.9 DA LIBERDADE NATURAL, IGUALDADE LIBERAL E IGUALDADE DEMOCRÁTICA

Para chegar ao argumento que justifica o princípio de diferença, Rawls confronta três princípios distintos de acordo como a distribuição de benefícios sociais e econômicos que podem ocorrer na sociedade: a *liberdade natural*, a *igualdade liberal* e a *igualdade democrática*. O

---

<sup>229</sup>Embora a teoria de Rawls conceda peso considerável às escolhas individuais, bem como o propósito de desenvolver a autonomia e dignidade humana dos indivíduos, Nozick, por exemplo, afirma que deveríamos “ficar apreensivos com qualquer princípio que condene moralmente o exato tipo de processo que nos criou, um princípio que, por isso mesmo, solaparia a legitimidade de nossa própria existência”. NOZICK, 2016, p. 255.

<sup>230</sup>Cf. RAWLS, 2016a, p. 22.

<sup>231</sup>RAWLS, 2016a, p. 166.



sistema de *liberdade natural* é o que mais se aproxima da visão de Nozick de uma sociedade liberal justa. Esse princípio, quando considerado isoladamente, combina uma economia competitiva de mercado com uma igualdade formal de oportunidades: No sistema da *liberdade natural*, a distribuição inicial é regulada pelos arranjos implícitos na concepção das carreiras abertas aos talentos. Esses arranjos pressupõem um ambiente de liberdade igual e uma economia de livre mercado. Requerem uma igualdade formal de oportunidades na qual todos tenham pelo menos os mesmos direitos de acesso a todas as posições sociais privilegiadas. Porém, não há empenho para preservar uma igualdade, ou similaridade, de condições sociais, exceto à medida que isso for necessário para preservar as instituições de base necessárias, a distribuição inicial de recursos em qualquer período de tempo sofrerá forte influência de contingências naturais e sociais.<sup>232</sup>

A objeção de Rawls ao *princípio da liberdade natural* é decorrente do fato de que a distribuição de riqueza, renda e benefícios sociais é influenciada por uma distribuição inicial de recursos, determinada por fatores naturais e que não estão ao alcance da capacidade do indivíduo superá-la. Portanto, sob o *princípio da liberdade natural*, a combinação de contingências naturais e sociais gera uma situação injusta, a despeito das decisões, escolhas individuais, mérito e esforço de cada um. Ou seja, não há como neutralizar os efeitos das contingências sociais e naturais sobre as condições em que os talentos, méritos e capacidades são exercidos. A distribuição existente de renda e riqueza, digamos, é o resultado cumulativo das distribuições anteriores dos dotes naturais – isto é, dos talentos e das capacidades naturais –, conforme foram cultivados ou deixados de lado, e seu uso foi favorecido ou preterido, ao longo do tempo, por circunstâncias sociais e contingências fortuitas tais como o acaso e a boa sorte. Intuitivamente, a injustiça mais evidente do sistema da liberdade natural é permitir que as parcelas distributivas recebam uma influência indevida desses fatores tão arbitrários de um ponto de vista moral.<sup>233</sup>

Diferentemente da convicção de Rawls, a nozickiana, através da intuição moral, é a de que o direito de possuir recursos externos e os frutos do exercício dos próprios talentos – ainda que a distribuição de recursos e talentos seja moralmente arbitrária – deve ser respeitado. Nozick defende

---

<sup>232</sup>RAWLS, 2016a, p. 87-88.

<sup>233</sup>RAWLS, 2016a, p. 87.

assim, que não é preciso fazer uma regressão em busca de um fundamento para o mérito individual para justificar a distribuição natural de recursos e talentos, contrapondo-se ao argumento da arbitrariedade de Rawls.<sup>234</sup>

Em tempo, gostaríamos de esclarecer mais um ponto: Rawls não afirma que os talentos naturais não fazem parte da identidade pessoal, mas rejeita a intuição moral dos libertarianos sobre a existência de um direito absoluto sobre si próprio<sup>235</sup>. O autor não aceita que a titularidade de cada um sobre seu corpo, talentos e capacidades possa se estender, através de argumentos morais, às vantagens, benefícios e diferenças sociais decorrentes do que cada um possa obter exercendo seus talentos e capacidades. A sua argumentação vai contra a concepção bastante difundida de considerar legítimas as vantagens obtidas do exercício de talentos e capacidades mais valorizadas. O que Rawls propõe para enfrentar a arbitrariedade moral requer que os mais afortunados abram mão de tirar proveito das circunstâncias naturais e sociais que os beneficiam, a não ser quando fazê-lo, beneficiar também os mais desafortunados. O que o autor propõe como concepção de uma sociedade justa é que os bens primários devem ser igualmente distribuídos e as desigualdades só sejam permitidas se, e somente se, beneficiarem os mais desafortunados.

Ainda, segundo Nozick, Rawls não teria tratado de como as pessoas resolveram desenvolver seus dotes naturais. Ou seja, dado um complexo institucional justo que combina economia competitiva de mercado com uma igualdade formal de oportunidades, caberia a cada um a responsabilidade de desenvolver da melhor forma possível seus dotes naturais. Em outras palavras, Rawls não teria levado em consideração o elemento das decisões e ações autônomas de uma pessoa (e seus resultados) e só se atribuir tudo que é valioso nela apenas a certos tipos de fatores “exógenos”. Dessa maneira, denegrir a autonomia e a responsabilidade fundamental de uma pessoa pelos seus atos é uma orientação arriscada para uma teoria que, a parte disso, deseja reforçar a dignidade e o respeito próprio de seres autônomos, especialmente para uma teoria que fundamenta tanta coisa sobre as opções da pessoa.<sup>236</sup>

---

<sup>234</sup>NOZICK, 2016, p. 2275-279.

<sup>235</sup>Uma observação pertinente em relação a esse argumento é a de que “o fato de que talentos naturais são constitutivos do eu em nada contribui para mostrar que uma criança talentosa mereceu nascer com talentos superiores aos de uma criança deficiente”. KYMLICKA, 1991, p. 71.

<sup>236</sup>NOZICK, 2016, p. 230-231.

Além do princípio de liberdade natural, Rawls também faz objeções ao princípio da igualdade liberal de oportunidades. Embora esse princípio não trate apenas de uma igualdade legal de oportunidades, mas sim de assegurar um ponto de partida igual para aqueles que têm talentos e capacidades semelhantes, especificamente, o que está em questão aqui é que haja uma distribuição de dotes naturais: os que estiverem no mesmo nível de talento e capacidade deverão ter as mesmas expectativas de êxito, independentemente dos seus lugares iniciais na sociedade. Para isso, o que se exige são instituições políticas e sociais que busquem atenuar a influência das contingências sociais e da loteria natural nas parcelas distributivas. Para esse fim, é necessário impor outras condições estruturais fundamentais ao sistema social: arranjos de livre mercado dentro do arcabouço das instituições políticas e jurídicas que rege as tendências gerais dos acontecimentos econômicos e preserva as circunstâncias sociais necessárias para a igualdade equitativa de oportunidades. Os elementos desse arcabouço já nos são bem conhecidos, porém talvez valha a pena recordar a importância de se evitar o acúmulo excessivo de propriedades e riqueza e de se manterem oportunidades iguais de educação para todos. As oportunidades de adquirir cultura e qualificação não devem depender da classe social e, portanto, o sistema educacional, seja ele público ou privado, deve destinar-se a demolir as barreiras entre as classes.<sup>237</sup>

Ainda que a concepção de liberdade igual de oportunidades pareça preferível à concepção de liberdade natural, Rawls a considera deficiente, pois, “mesmo que funcione à perfeição na eliminação da influência das contingências sociais, ainda assim permite que a distribuição da riqueza e da renda seja determinada pela distribuição natural de aptidões e talentos.”<sup>238</sup> Interessante, pois, é acompanhar o argumento de Rawls, no qual apresenta a justificativa do porque é preciso ir além da igualdade liberal de oportunidades, em direção ao que ele denomina *igualdade democrática*. A citação de Rawls nos esclarece:

[...] o princípio de oportunidades equitativas só pode ser realizado de maneira imperfeita, pelo menos enquanto existir algum tipo de estrutura familiar. O ponto até o qual as aptidões naturais se desenvolvem e amadurecem sofre influência de todos os tipos de circunstâncias sociais e atitudes de classe. Mesmo a disposição de fazer esforço, de

---

<sup>237</sup>RAWLS, 2016<sup>a</sup>a., p. 88.

<sup>238</sup>Ibidem, p. 89.

tentar e, assim, ser merecedor, no sentido comum do termo, depende de circunstâncias sociais e familiares afortunadas. Na prática, é impossível garantir oportunidades iguais de realização e cultura para os que têm aptidões semelhantes e, por conseguinte, talvez convenha adotar um princípio que reconheça esse fato e também amenize os resultados arbitrários da própria loteria natural.<sup>239</sup>

Rawls está chamando a atenção para o fato de que não há como os méritos ou capacidades individuais serem estimados e, conseqüentemente, contemplados diferentemente pelos arranjos socioeconômicos vigentes na sociedade. Ou seja, não há como distinguir merecimento ou contribuição diferenciada dos talentos, uma vez que são atrelados às contingências sociais, naturais e arranjos institucionais já estabelecidos na sociedade. A ressalva ao *princípio de liberdades equitativas* advém da consideração, portanto, de que a distribuição dos talentos naturais deve ser vista como moralmente arbitrária e não constitui um fundamento aceitável para a distribuição dos quinhões distributivos.

Então, só poderemos entender a justificação do princípio de diferença se tivermos em vista uma sociedade democrática, onde as desigualdades imerecidas devem ser recompensadas. Nesse sentido, o papel das instituições econômicas e políticas é realizar essa compensação para que cada indivíduo – não só os naturalmente privilegiados – consiga realizar os princípios liberais vigentes na sociedade, isto é, a liberdade de escolher e realizar os objetivos que pretende na sua vida.

Essa transposição do princípio de *liberdades equitativas* para o princípio da *igualdade democrática* na teoria de Rawls é que o que passa a estar em questão, não é tão ou só a exigência de se criar instituições políticas que neutralizem as contingências sociais e culturais para que cada um possa cultivar – segundo seu próprio sentido de vida – seus talentos, mas a alteração do fundamento moral, arraigados nas sociedades liberais, que reivindica como legítimo os benefícios decorrentes da atuação dos talentos e méritos individuais. Nesse sentido, o percurso de Rawls que vai da *liberdade natural* à *concepção democrática* busca trilhar uma argumentação que retira a legitimidade moral das diversas formas de desigualdade: como vimos, os fatores contingenciais responsáveis por uma capacidade produtiva maior, que são arbitrários de um ponto de vista moral, até o nível mais fundamental da argumentação normativa de Rawls, qual seja, nada que não seja uma distribuição igual de bens

---

<sup>239</sup>RAWLS, 2016<sup>a</sup>., p. 89.

primários é justificável. Para efeito de análise do dilema acima exposto, chamamos a atenção para nosso registro anteriormente realizado- na chamada de referência 20 desta dissertação –que um ponto que devemos considerar é em razão da filosofia analítica e seus desdobramentos na tradição do positivismo lógico, interpretar que o horizonte permitido pela filosofia política, pela moral, ou até mesmo pela estética tinha sido muito reduzido. Uma das heranças do positivismo lógico, tinha sido a determinação que apenas proposições que dizem respeito ao estado de coisas no mundo natural são passíveis de serem verdadeiras ou falsas. Sendo assim, proposições acerca da estética ou proposições acerca do bem ou do justo não seriam passíveis de uma verificação do seu valor de verdade (verdade ou falsidade) do mesmo modo que as proposições acerca do mundo natural. Contudo, Rawls, em grande parte, subscreve a idéia de que “Em questões de julgamento avaliativo, na política, do fato de que não há consenso, não se segue que nenhum julgamento seja possível ou que todos os julgamentos sejam igualmente arbitrários.”<sup>240</sup> Em razões do exposto acima, decorreu, no mais das vezes, o conteúdo dessa dissertação para qual, a seguir, faremos nossas considerações finais.

---

<sup>240</sup>RAWLS, 2016, p. XVII.



#### 4. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Dedicamo-nos ao longo desta dissertação apresentar as distinções centrais entre duas teorias de justiça variantes do pensamento político liberal. Ao observarmos as objeções de Nozick à teoria de Rawls, nos deparamos que o peso da argumentação de cada autor recai sobre um referencial a partir do qual julgam os termos de um acordo “razoável” sobre princípios de justiça.

Portanto, se partimos como Nozick de um referencial que considere como apropriado à distribuição de recursos em um hipotético estado de natureza lockeano ou de uma distribuição de encargos e benefícios que se verificam em sociedades de *laissez-faire* – onde diferenças de talento e qualificação são convertidas em fonte de desigualdades de renda e riqueza – então, os mais privilegiados teriam sim uma objeção razoável a fazer a um arranjo que colocasse a justiça distributiva proposta por Rawls em prática. Por outro lado, se partirmos do referencial de Rawls de uma distribuição igual de bens primários para estimarmos a aceitabilidade das posições e dos quinhões distributivos gerados por um determinado conjunto de instituições básicas, como vimos no argumento que nos conduz à *concepção democrática*, então os termos equitativos de cooperação, entre pessoas que se concebem como livres e iguais poderiam receber o assentimento voluntário de todos.

Ficou notório, que ambos os autores visam debater e oferecer uma concepção que se baseia, principalmente, sobre as idéias de *liberdade e igualdade*. No entanto, eles divergem por partirem de atribuições e pesos distintos dados a esses conceitos.

Por sua vez, Rawls visa garantir uma sociedade bem ordenada a partir da consolidação dos princípios de justiça, os quais foram consensualmente escolhidos e, por isso, são públicos ilegítimos para serem aplicados à estrutura básica da sociedade. A relação entre a distribuição de bens conjugada com aos benefícios para o coletivo, caracterizam a teoria da justiça como equidade de Rawls.

Sob outra perspectiva, Nozick se apresenta com um pensamento libertário, o qual atribui grande ênfase aos *direitos individuais*. A extensão do estado deve ser mínima, ou seja, não deve existir a anarquia muito menos um estado distributivo. Neste meio, nós encontramos o estado mínimo, o qual é restrito à função de proteção. A justiça é dada à medida que os direitos individuais são protegidos e maximizados.

Tanto Rawls quanto Nozick partilham da máxima kantiana de tratar os indivíduos sempre como fins e nunca como meios, porém, divergem no caminho da defesa desta máxima. Rawls assinala a necessidade de ter

em vista também o bem-estar de toda a sociedade, valendo-se da concepção de justiça como equidade enquanto concepção política para poder estabelecer equitativamente os indivíduos na sociedade. Os princípios da justiça não são paroquiais, parciais ou doutrinários, mas neutros, no sentido de que qualquer indivíduo racional os endossaria caso não conhecesse suas próprias particularidades. Por outro lado, Nozick endossa os direitos individuais como base para o processo de fundamentação e legitimação do estado. Assim, não há justiça em tributações/ou políticas afirmativas, pois tais ações não consentidas restringem os direitos básicos se causa dano àquilo que se adquiriu justamente, de acordo com os critérios de aquisição justa.

Finalmente cabe ressaltar que – assim como dissemos desde de o início desta dissertação - o objeto *Justiça e a Interferência do Estado* no tocante as diversas abordagens teóricas não são consensuais, pelo contrário, são difíceis de sofrerem um tratamento único e exaustivo. Em nenhum momento tivemos essa intenção, contudo, os problemas que ambos os autores abordam em perspectivas diferentes colaboraram para a compreensão da importância da estruturação política referente aos princípios básicos da sociedade, contribuindo no questionamento de quais configurações governamentais podem ser propostas. Ambos os autores são fundamentais para a compreensão e interpretação da sociedade democrática contemporânea e, nos chamam para a reflexão de que a Justiça é um conceito muito vasto. Erramos na agenda, quando pensamos que procurar a Justiça é simplesmente uma questão de conceber princípios abstratos e completamente gerais, conforme o argumento que se opõe a Justiça. Uma preocupação com a Justiça não se deve excluir a atenção ao pormenor: como os princípios deverão ser aplicados em casos específicos. Apesar disso, inferimos, não pela exaustão dos problemas em aberto, mas pelo próprio trâmite no construto desse texto que, embora possa haver posições e argumentos mais ou menos plausíveis, em Filosofia Política não pode haver uma última palavra.



## BIBLIOGRAFIA

- ALEXANDRE, L.; SCHAWARZSCHILD, M. Liberalism, Neutrality and Equality of Welfare vs. Equality of Resources. *Philosophy and Public Affairs*, vol.16, nº 1, 1997.
- ANDERSON, E. What is the Point of Equality? *Ethics*, vol. 109, 1999.
- AQUINAS, Thomas (1267–1273) *Summa Theologica*. Trad. dos Padres Dominicanos. Disponível em <http://www.newadvent.org/summa>.
- ARAÚJO, C. Nozick e o Estado. In OLIVEIRA, M.A; AGUIAR, O; SAHAD, L. F. N. A. S. (Org.) *Filosofia Política Contemporânea*. Petrópolis: Vozes, 2003.
- ARISTÓTELES, *Política*. Trad. de António Amaral e Carlos Gomes. Lisboa: Vega, 1998.
- ARNSPERGER, C; VAN PARIJS, P. *Ética Econômica e Social*. Tradução de Nadyr S. Penteadó; Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 2003.
- BARRY, Brian. *Justice as Impartiality*. Clarendon Press, 1995.
- BARRY, Brian. *La Justicia como imparcialidad*. Traducción de José Pedro Tosaus Abadia. Barcelona/Buenos Aires: Ediciones Paidós Ibérica, 1997.
- BARRY, Brian. *Theories of Justice*. University of California Press, 1989.
- BEKOWITZ, P. *Easy Virtue*. *National Review*, August, p. 2000.
- BENTHAM, Jeremy (1776) *Fragment on Government*, in *Comment on the Commentaries and A Fragment on Government*, org. por J. H. Burns e H. L. A. Hart. Londres: Athlone Press, 1977.
- BENTHAM, Jeremy (1789) *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*. Kitchener: Batoche Books, 2000.
- BERLIN, I. *Estudos sobre a Humanidade: Uma antologia de ensaios*. Cia. das Letras, 2002.
- BOBBIO, N. *Direito e Estado no pensamento de Emmanuel Kant*. Brasília: Edunb, 1992.
- BRANDT, Richard (1979) *A Theory of the Good and the Right*. Nova Iorque: Prometheus Books.

BRESSER-PEREIRA, L. C. Os dois métodos e o núcleo duro da teoria econômica. *Revista de Economia Política*, vol.29, nº 2, 2009.

BRIGHOUSE, H. *Justice. Polity*, 2004.

BROWN, A. Ronald Dworkin's Theory of Equality: Domestic and Global Perspectives. *Palgrave Macmillan*, 2009.

BROWNE, Harry (1973) «The Unselfishness Trap», in Sommer sand Sommers (1993).

BURLEY, J. *Dworkin and His Critics*. Blackwell Publishing, 2004.

CALABRESI, G. About Law and Economics: A Letter to Ronald Dworkin. *Hofstra Law Review*, vol.8, 1979.

CLAYTON, M. Liberal Equality and Ethics. *Ethics*, vol. 113, 2002.

CLAYTON, M.; WILLIAMS, A. Egalitarian justice and interpersonal comparison. *European Journal of Political Research*, vol.35, 1999.

COHEN G. A. Self-Ownership. In *The Blackwell Dictionary of Western Philosophy*. Oxford: Blackwell Publishing, 2004.

COHEN, G. A. "Nozick on Appropriation". In *New Left Review*. Vol.150, 1985.

COHEN, G. A. On The Currency of Egalitarian Justice. *Ethics*, vol.99, 1989.

COHEN, G. A. *Rescuing Justice and Equality*, Harvard University Press, 2008.

COHEN, G. A. *Self-ownership, Freedom, and Equality*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

CÔRTEZ, N. Descaminhos do método: notas sobre história e tradição em Hans-Georg Gadamer. *Varia História*, Belo Horizonte, Vol.22, 2006.

COTTERREL, R. Liberalism's Empire: Reflections on Ronald Dworkin's Legal Philosophy, *American Bar Foundation Research Journal*, nº 2, 1987.

CRISP, Roger (1997) *Mill on Utilitarianism*. Londres e Nova Iorque: Routledge.

CROWDER, G. Hedgehog and the Fox. *Australian Journal of Political Science*, vol. 38, nº 2, 2003.

- DALL'AGNOL, D. O Igualitarismo Liberal de Dworkin. *Kriterion*, Belo Horizonte, nº 111, 2005.
- DANIELS, N. *Reading Rawls*. Stanford Series of Philosophy, 1989.
- DARWALL, S. *Equal Freedom: Selected Tanner Lectures on Human Values*. University of Michigan Press, 1995.
- DAVISON, V.; WOLF, C. *The Idea of a Political Liberalism: Essays on Rawls*, Rowman & Littlefield Publishers, 2000.
- DE GREGORI, Thomas R. "Market Morality: Robert Nozick and the Question of Economic Justice". In *American Journal of Economic and Sociology*. Vol. 38 (1), 1979.
- DREBEN, B. "On Rawls and political Liberalism", 1999. In: Freeman. *The Cambridge Companion to Rawls*, Cambridge University Press, 2003.
- DWORKIN, R. A. *Matter of Principle*. Harvard University Press, 1985.
- DWORKIN, R. *Comment on Naverson: In Defense of Equality*. *Social Philosophy and Policy*, 1983c.
- DWORKIN, R. *Democracy Possible Here? Principles for a New Political Debate*. Princeton University Press, 2006b.
- DWORKIN, R. *Do Values Conflict? A Hedgehog's Approach*. *Arizona Law Review*, vol. 43, 2001.
- DWORKIN, R. *Dworkin's Rights Thesis*. *Michigan Law Review*, vol. 74, nº6, 1976.
- DWORKIN, R. *Ética Privada e Igualitarismo Político*. *Pensamiento Contemporâneo* 29. 1993.
- DWORKIN, R. *Is There a Right to Pornography?* *Oxford Journal of Legal Studies*, vol. 1, nº 2, 1981.
- DWORKIN, R. *Justice for Hedgehogs*. Massachusetts: Harvard University Press, 2011.
- DWORKIN, R. *Justice in Robes*. The Belknap Press of Harvard University Press, 2006a.
- DWORKIN, R. *Levando os Direitos a Sério*. Editora Martins Fontes, 2007b.

- DWORKIN, R. Levando os direitos á sério. Trad. Nelson Boeira. São Paulo: Martins Fontes, 2002a.
- DWORKIN, R. O Domínio da Vida. Editora Martins Fontes, 2009.
- DWORKIN, R. O Império do Direito. Editora Martins Fontes, 2007a.
- DWORKIN, R. Objectivity and Truth: Youd'd Better Believe It. *Philosophy and Public Affairs*, vol.25, 1996.
- DWORKIN, R. Sovereign Virtue Revisited. *Ethics*, vol.113, 2002b.
- DWORKIN, R. Taking Rights Seriously. Harvard University Press, 1977.
- DWORKIN, R. Three Questions for America. *New York Reviews of Book*, vol. 53, nº 14, 2006c.
- DWORKIN, R. What Liberalism Isn't. *New York Review of Books*, vol.20, nº 21, 1983a.
- DWORKIN, R. Why Liberals Should Believe in Equality. *New York Review of Books*, vol.30, nº 1, 1983b.
- DWORKIN, R. A Virtude Soberana: A teoria e a prática da igualdade. Editora Martins Fontes, 2005a.
- DWORKIN, R. Uma Questão de Princípio. Editora Martins Fontes, 2005b.
- EVENSKY, J. Adam Smith's Moral Philosophy: A Historical and Contemporary Perspective on Markets, Law, Ethics, and Culture. Cambridge University Press, 2005.
- FELIPE, Sônia T. (Organização, introdução). Justiça como equidade - fundamentação e interlocuções polêmicas (Kant, Rawls, Habermas), Anaisdo Simpósio Internacional sobre Justiça. Florianópolis: Insular, 1998.
- FELIPE, Sônia T. A concepção política e não filosófica de justiça—apontamentos para a crítica de Rawls a partir de Rorty. Florianópolis: UFSC/CFH/FIL, mimeo, Colóquio em 02 de abril de 1997.
- FELIPE, Sônia T. A Concepção pública de justiça em John Rawls. *Interpretação: Revista Sequência*. n.º 33, p. 129- 136, 1996.
- FERRATER, Mora J. *Dicionário de Filosofia*. v. I. São Paulo: Edições Loyola, 2000.

- FLEISCHACKER, S. Uma breve história da justiça distributiva. Tradução de Álvaro de Vita. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- FLEISCHACKER, S.A Short History of Distributive Justice.Harvard University Press, 2004.
- FLEURBAEY, M. Fairness, Responsibility, and Welfare.Oxford University Press, 2008.
- FREEMAN, S.The Cambridge Companion to Rawls. Cambridge University Press, 2003.
- FRREMAN, S. Rawls. Routledge Philosophers, 2007.
- GADAMER, H. Hermenêutica em Retrospectiva.Editora Vozes, 1995.
- GARGARELLA, R.As Teorias da Justiça Depois de Rawls:Um Breve Manual de Filosofia Política. Editora Martins Fontes, 2008.
- GENSLER, H.Ethics: A Contemporary Introduction. Lenders e Nova Torque: Rutledge, 1998.
- GRONDONA, M. Os Pensadores da Liberdade: de John Locke a Robert Nozick. Tradução de Ubiratan de Macedo. São Paulo: Mandarim, 2000.
- GUEST, S. (2008) Rawls, Cohen and Dworkin and the Real World. Disponível em: <http://www.onlinelegalcoach.com/article/919/rawls-cohen-and-dworkin-and-real-word?page=0%>. Acesso em dezembro, 2016.
- GUEST, S. Integrity Equality and Justice. In: Trinity College Meeting 30th November, 2004.
- GUEST, S. Ronald Working. Jurists: Profiles in Legal Theory. Edinburgh University Press, 1977.
- GUEST, S., How to Criticize Ronald Dworkin's Theory of law. Analysis Reviews, vol. 60, 2009.
- HABERMAS, J, RAWLS, J. (1988) Debate sobre el Liberalismo Político. PensamientoContemporaneo 45. Ediciones Paidós, 1998.
- HARE, R. M. (1981) Moral Thinking. Oxford: Clarendon Press.
- HARSANYI, John (1985) «Does Reason Tell Us What Moral Code to Follow and, Indeed, to Follow Any Moral Code at All?», in Ethics, 96.
- HART, H.L.A. Are there any natural rights? The Philosophical Review, vol. 64, nº 2, 1955.

- HART, H.L.A. O Conceito de Direito. Fundação Calouse Gulbekian, Lisboa, 2ª Edição, 1994.
- HAYEK, F. A. Direito, legislação e liberdade: uma nova formulação dos princípios liberais de justiça e economia política. São Paulo: Visão, 1985.
- HAYEK, F.A. O Caminho da Servidão. São Paulo: instituo Ludwig von Mises Brasil, 2010.
- HERZOG D., How to think about equality. Michigan Law Review, vol.100, nº 6, 2002.
- HUME, David (1739-1740) A Treatise of Human Nature. Oxford: Oxford University Press, 2000.
- HURLEY, S. L. Justice, Luck, and Knowledge. Harvard University Press, 2003.
- KAGAN, Shelly (1998) Normative Ethics. Boulder: Westview Press.
- KANT, Immanuel (1785) Fundamentação da Metafísica dos Costumes, Trad. de Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 2000.
- KUKHATAS, Chandran e Pettit, Philip (1990) Rawls: «Uma Teoria da Justiça» e os seus Críticos. Trad. de H. Meireles. Lisboa: Gradiva, 1995.
- KUNTZ, Rolf. “Locke, liberdade, igualdade e propriedade”. In Instituto de Estudos Avançados, 1997. (Coleção Documentos. Série Teoria Política, 34).
- KYMLICKA, W. Filosofia Política Contemporânea. Ed. Martins Fontes, 2006.
- KYMLICKA, Will. Liberalism, Community and Culture Oxford: Clarendon Press, 1991.
- LARMORE, C. Public Reason. In: FREEMAN, S. The Cambridge Companion to Rawls, 2003.
- LEVINE, A. Rethinking Liberal Equality: From a Utopian Point of View. Cornell University Press, 1988.
- LILLA, M.; DWORKIN, R. and Silvers, R. (org).The Legacy of Isaiah Berlin. .New York Review of Books, 2001.

LOCKE, J. (1690) Ensaio Sobre a Verdadeira Origem, Extensão e Fim do Governo Civil. Trad. De João Oliveira Carvalho. Lisboa: Edições 70, 1999.

LOCKE, J. Dois tratados sobre o governo. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

LOCKE, J. Segundo Tratado sobre o Governo - Os Pensadores – v. XVIII. Ed. Abril S.A. São Paulo 1973

LOPES, A. A Hermenêutica Jurídica de Gadamer. Revista de Informação Legislativa, vol. 145, nº 37, 2000.

MACEDO JUNIOR, R. O método da leitura estrutural. Cadernos do Direito GV, vol.6, 2007.

MACEDO, Ubiratan Borges de. Liberalismo e justiça social. São Paulo: IBRASA, 1995. (Biblioteca Sociologia e Política, v. 44).

MACLEOD, C. Liberalism, Justice, and Markets: A Critique of Liberal Equality. Clarendon Press Oxford, 1998.

MAHONEY, J. Interpretation and Rights: A Critique of Dworkin. Law and Philosophy, vol. 23, Nº 2, 2004.

MARMOR, A. Direito e Interpretação. Editora Martins Fontes, 2004.

MARTINEZ, Jesus I. Garcia. La Teoria de la justicia de John Rawls. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1995. (El Derecho y la Justicia, n.º 4).

MCMURRIN, S. Liberty, Equality, and Law. Selected Tanner Lectures on Moral Philosophy. Cambridge University Press, 1987.

MILL, J. S. (1871) Utilitarismo. Trad. de Pedro Galvão. Porto: Porto Editora, 2005.

MULHALL, S.; SWIFT, A. Liberals & Communitarians. 2nd Edition. Blackwell Publishing, 1996.

NAGEL, Thomas (1987) Que Quer Dizer Tudo Isto? Trad. de T. Marques. Lisboa: Gradiva, 1995.

NOZICK, R. (1974) Anarquia, Estado e Utopia. Editora Martins Fontes, 2011.

NOZICK, R. Anarchy, State and Utopia. Basic Books, 1974.

- NOZICK, R. *Anarquia, Estado e Utopia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1991.
- NOZICK, Robert (1974) *Anarchy, State, and Utopia*. Malden: Blackwell, 2003.
- NUSSBAUM, M. *Frontiers of Justice*. The Belknap Press of Harvard University Press, 2006.
- O'NEILL, O. *Constructions of Reason: Explorations of Kant's Practical Philosophy*. New York: Cambridge university Press, 1989.
- O'NEILL, O. *Political Liberalism and Public Reason: A Critical Notice of John Rawls, Political Liberalism*. *The Philosophical Review*, vol. 106, N° 6, 1997.
- ODERBERG, David (2000) *Ethics: A Non-Consequentialist Approach*. Oxford: Blackwell.
- OTSUKA, M. *Luck, Insurance and Equality*. *Ethics*, vol. 113, N° 1, Symposium on Ronald Dworkin's "Sovereign Virtue.", 2002.
- PIERIK, R.; ROBEYNS, I. *Resources versus Capabilities: Social Endowments in Egalitarian Theory*. *Political Studies*, vol. 55, 2007.
- PILDES, R. *Dworkin's Two Conceptions of Rights*. *The Journal of Legal Studies*, vol. 29. 2000.
- POGGE, T. *Can the Capability Approach be Justified?* *Philosophical Topics*, vol.30, N° 2, 1991.
- PRICHARD, H. A. (1912) «Does Moral Philosophy Rest on a Mistake?», in *Mind*, 21.
- RACHELS, James (2003) *Elementos de Filosofia Moral*. Trad. de F. J. Gonçalves. Lisboa: Gradiva, 2004.
- RALWS, J. *Justiça e Democracia*. 10 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- RAWLS, J. *A Theory of Justice*. Harvard University Press, revised edition, 1971.
- RAWLS, J. *Justice as Fairness: A restatement*, 2003. Erin Kelly (Editor).
- RIPSTEIN, A. *Ronald Working*. Cambridge University Press, 2007.
- RAWLS, J. *Justice as Fairness: Political not Metaphysical*. *Philosophy and Political Affairs*, N° 14, 1985.



RAWLS, J. O Liberalismo Político. 10 ed. São Paulo: M. Fontes, 2016b.

RAWLS, J. Political Liberalism. Columbia Classics in Philosophy. Columbia University Press, 1993.

RAWLS, J. The Idea of Public Reason Revisited. The University of Chicago Law Review, vol. 64, 1997.

RAWLS, J. Two Concepts of Rules. The Philosophical Review, vol. 64, Nº 64, 1955.

RAWLS, J. Uma Teoria da Justiça (1971). Ross, David (1930) The Right and The Good. Oxford: Oxford University Press.

RAWLS, J. Uma Teoria da justiça. Tradução Almiro Pissetta e Lenita M. R. Esteves. São Paulo: M. Fontes, 1997.

RAWLS, J. Uma Teoria da Justiça. Tradução Jussara Simões. 20ed. São Paulo: M. Fontes, 2016a.

RAZ, J. Dworkin: A New Link in the Chain. California Law Review, vol. 74, Nº 3, 1986.

ROBEYNS, I. Capabilities and Theories of Social justice, 2007. Disponível em: [www.ingridrobeyns.nl](http://www.ingridrobeyns.nl) . Acesso em: Janeiro de 2017.

ROBEYNS, I. The Capability Approach: An Interdisciplinary Introduction, 2003. Disponível em: [www.ingridrobeyns.nl](http://www.ingridrobeyns.nl) . Acesso em: Janeiro de 2017.

ROEMER, J. E. Theories of Distributive Justice. Harvard University Press, 1996.

ROSE, D. Darwin and Spirituality: An Exchange. New York Review of Books, vol. 53, 2006. Disponível em: [www.nybooks.com/contributors/ronald-dworkin](http://www.nybooks.com/contributors/ronald-dworkin) . Acesso em: 2016.

ROSSEAU, Jean-Jacques. O contrato social. Os pensadores. 2ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. Da economia política. Rio de Janeiro: Saraiva, 1999.

SAHD, L. F. N. A. S. Robert Nozick e as teorias do não-sacrifício e do direito de reivindicar. In CARVALHO, M, C, M. (Org.) O Utilitarismo em Foco: Um encontro com seus proponentes e críticos. Florianópolis: Ed. da UFCS, 2007.

- SANDEL, M. J. *Liberalism and the Limits of Justice*. Second Edition. Cambridge University Press, 1988.
- SANDEL, M. J. *Political* by John Rawls. *Harvard Law Review*, vol.107, Nº 7, 1994.
- SANTO AGOSTINHO. *A Cidade de Deus*. Vol. I. 2ed.Lisboa : Fundação Calouste Gulbenkian, 1996.
- SAVATER, Fernando (1991) *Ética para um Jovem*. Trad. de M. S. Pereira. Lisboa: Dom Quixote, 2005.
- SCANLON, T. M. *Contractualism and Utilitarianism in SEM*, A; Williams, B. *Utilitarianism and Beyond*. Cambridge University Press, 1982.
- SCANLON, T. M. *What We Owe to Each Other*. The Belknap Press of Harvard university Press, 2000.
- SCHMITZ, D. *Elements of Justice*. Cambridge university Press, 2006.
- SEN, A. "Equality of What?". *Tanner Lectures on Human Values*. Stanford University, 1979. Disponível em: [www.tannerlectures.utah.edu](http://www.tannerlectures.utah.edu). Acesso em: 2016.
- SEN, A. *Development as Freedom*. Anchor Books, 2000.
- SEN, A. *Inequality Reexamined*. Cambridge University Press, 1992.
- SEN, A. *The Idea of Justice*. The Belknap Press of Harvard university Press, Cambridge, 2009.
- SEN, A.. *The Possibility of Social Choice*. Nobel Lecture, 1998. Disponível em : [www.nobelprize.org/nobel-prizes/economics](http://www.nobelprize.org/nobel-prizes/economics) . Acesso em: 2016.
- SEN, A.; Williams, B. *Utilitarianism and Beyond*. Cambridge university Press, 1982.
- SEN, A. *On Economic Inequality*. Oxford: Clarendon Press and New York: Norton, 1973.
- SIDGWICK, Henry (1907) *The Methods of Ethics*. Indianapolis, IN: Hackett, 7.ª ed.
- SINGER, Peter (1993) *Como Havemos de Viver?* Trad. de F. St. Aubyn, Lisboa: Dinalivro, 2005.

SINGER, Peter (1993) *Ética Prática*. Trad. de A. Fernandes. Lisboa, Gradiva, 2000.

SMART, J. J. C e Williams, Bernard (1973) *Utilitarianism: For and Against*. Cambridge: Cambridge University Press.

SMITH, P. O Ceticismo de Hume. Coleção Filosofia nº 32. Edições Loyola, 1995.

SOMMERS, Christina e Sommers, Fred (orgs.) (1993) *Vice and Virtue in Eeveryday Life*. Fort Worth: Harcourt Brace Jovanovich.

SUGDEN, R. Welfare, Resources, and Capabilities: A Review of Inequality Reexamined by Amartya Sen. *Journal of Economic Literature*, vol. 31, 1993.

TONETTO, M.C. *Direitos Humanos em Kant e Habermas*, Florianópolis: Editora Insular, 2010.

VALLENTYNE, P. (2013). Nozick's libertarian theory of justice. In R. Bader & J. Meadowcroft (Eds.). *The Cambridge Companion to Nozick's Anarchy, State and Utopia* (145-167). New York: Cambridge University Press, p. 146-147.

VITA, A. *A Justiça Distributiva e seus Críticos*. Martins Fontes, 2007.

VITA, A. *Justiça Distributiva: A Crítica de Sem a Rawls*. *Revista Dados*, vol. 42, nº 3, 1999.

VITA, A. *O Liberalismo Igualitário: Sociedade Democrática e Justiça Internacional*. Martins Fontes, 2008.

VITA, A. *Sociedade Democrática e Tolerância Liberal*. *Novos Estudos CEBRAP*, nº 84, 2009.

VITA, A. *Uma concepção liberal-igualitária de justiça distributiva*. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, vol. 14, nº39, 1999.

VITA, Álvaro de. *Justiça Liberal: argumentos liberais contra o neoliberalismo*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1993.

WILLIAMS, B. *Dworkin on Community and Critical Interests*. *California Law Review*, vol. 77, nº3, 1989.

WILLIAMS, B. *Dworkin on Capabilities*. *Ethics*, vol.113, 2002.

WOLFE, C. *Natural Law Liberalism*, Cambridge University Press, 2006.

WOLFF, Jonathan (1996) *Introdução à Filosofia Política*. Trad. de M. F. Staubyn .Lisboa: Gradiva, 2004.

WOLFF, Robert Paul (1970) *In Defence of Anarchism*. Nova Iorque: Harper &Row.

YOLTON, John W. *Dicionário de filósofos, Locke*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1996.

ZANGWILL, N.A *Review of Ronald Dworkin's Objectivity and Truth: Would Better Believe it*. BEARS Moral and Political Philosophy website, 1996.